ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : ETIENNE GILSON

III

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE
DE
L'ILLUMINATION INTÉRIEURE
CHEZ
ROGER BACON

PAR

RAOUL CARTON
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÈGE STANISLAS
DIPLOMÉ D'ÉTUDES SUPÉRIEURES DE PHILOSOPHIE
DOCTEUR ÈS LETTRES

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

Io veggio ben che giammai non si sazia
nostro intelletto, se' l'ver non lo illustra
di fuor dal qual nessun vero si spazia.

(DANTE, *Paradiso*, Canto IV, 124-126.)

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)

1924

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

DE

L'ILLUMINATION INTÉRIEURE

CHEZ

ROGER BACON

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : ETIENNE GILSON
III

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE
DE
L'ILLUMINATION INTÉRIEURE
CHEZ
ROGER BACON

PAR

RAOUL CARTON
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÈGE STANISLAS
DOCTEUR ÈS LETTRES

Io veggio ben che giammai non si sazia
nostro intelletto, se' l'ver non lo illustra
di fuor dal qual nessun vero si spazia.

(DANTE, *Paradiso*, Canto IV, 124-126.)

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)
1924

A LA MÉMOIRE

DE MON PÈRE

A MA MÈRE

EN TÉMOIGNAGE DE FILIALE TENDRESSE

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

15456

INTRODUCTION

Deux Expériences

Les vérités sont infinies en nombre qui concernent le Créateur et la Créature (1), et comme toutes comportent encore d'innombrables degrés, il y en a bien peu que nous arrivions à connaître ; bien plus, comme elles s'étagent toutes hiérarchiquement suivant un ordre déterminé de perfection, et qu'il se trouve que nous avons le moins d'intelligence justement pour les plus éminentes d'entre elles; celles qui sont en elles-mêmes les plus intelligibles et la source d'intelligibilité pour toutes les autres, il y

(1) Deux textes seulement se rencontrent chez Roger Bacon, qui nous parlent nommément des deux expériences, et comme ils forment à eux deux toute la matière de cette introduction qui n'a pour objet que d'en décrire fidèlement le contenu, il est bon, pour commencer, de les transcrire :

Op. Maj., III, p. 22: « ...Cum infinitae sint veritates Dei et Creaturarum, atque in qualibet sint gradus innumerabiles, oportet quod pauca sciantur a quolibet, et ideo de multitudine scitorum non oportet gloriari [ce passage en effet de la première partie de l'*Opus Majus* rentre dans la critique des quatre grandes causes d'erreurs, et il s'agit ici pour Bacon de confondre la superbe de l'esprit]. Et cum intellectus noster se habet ad maxima sicut oculus vespertilionis ad lucem solis..., oportet quod sint pauca quae veraciter sciamus; nam pro certo ubi intellectus noster de facili comprehendat, illud valde modicum est et vile, et quanto cum majori difficultate intelligit, tanto est nobilius quod acquiritur. Sed tamen omne illud super quod potest intellectus noster ut intelligat et sciat, oportet quod sit indignum, respectu eorum ad quae in principio credenda sua debilitate obligatur sicut sunt divinae veritates et multa naturae et artis complentis naturam secreta, de quibus nulla ratio humana dari potest in principio; sed oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum, scilicet in sacris veritatibus gratiae et gloriae, et per experientiam sensibilem in arcanis naturae et artis expergefactus inveniat rationem. »

Op. Maj., II, pp. 169-170 : « Duplex est experientia : una per sensus exteriores et sic experimur ea quae in caelo sunt per instrumenta ad haec facta, et haec inferiora per opera certificata ad visum experimur ; et quae non sunt

en a moins encore dont nous parvenions à connaître la vérité (1), entendez par là, dont nous parvenions à rendre suffisamment raison, et le peu que nous savons est ainsi de peu de prix, de telle sorte qu'on doit tenir pour certain que les choses ont d'autant moins de valeur que nous avons moins de difficultés à les comprendre, et inversement qu'elles revêtent d'autant plus de noblesse qu'elles sont pour nous plus difficiles ; pauvre et courte science que la nôtre auprès de celle des arcanes de la grâce et de la gloire et auprès de celle encore des secrets de la nature et de l'art, double science qu'il faut pourtant avoir pour tout savoir ! Lors donc que ces sublimes vérités et réalités ne sont pas les premières à tomber sous les prises de la raison humaine, comme elles sont en elles-mêmes les premières à exister, il faut commencer par les croire, mais le tribut une fois payé à la croyance, on peut, on doit les savoir, et de cette science qui fait luire à notre esprit les vérités en soi les plus lumineuses, l'instrument, — on le devine quand on connaît chez Bacon la seule méthode « certificatrice » (2), — c'est l'expérience, et une double expérience, de cette manière :

Les premières vérités qu'il s'agit de trouver et de prouver sont celles qui s'adressent à nos sens extérieurs et qui concernent les choses corporelles, si l'on se rappelle que naturellement l'homme s'élève par les choses corporelles à la connaissance des choses spirituelles (3). Or, le moyen de connaître avec certitude les corps dans leur existence ou dans leur nature,

praesentia in locis in quibus sumus, scimus per alios sapientes qui experti sunt, sicut Aristoteles auctoritate Alexandri misit duo millia hominum per diversa loca mundi, ut experirentur omnia quae sunt in superficie terrae sicut Plinius testatur in Naturalibus. Et haec experientia est humana et philosophica, quantum homo potest facere, secundum gratiam ei datam ; sed haec experientia non sufficit homini quia non plene certificat de corporalibus propter sui difficultatem et de spiritualibus nihil attingit. Ergo oportet quod intellectus hominis aliter juvetur, et ideo sancti Patriarchae et Prophetae qui primo dederunt scientias mundo receperunt illuminationes interiores, et non solum stabant in sensu ; et similiter multi post Christum fideles. Nam gratia fidei illuminat multum et divinae inspirationes non solum in spiritualibus sed corporalibus et scientiis philosophiae ; secundum quod Ptolemaeus dicit in Centilogio quod duplex est via deveniendi ad notitiam rerum, una per experientiam philosophiae, alia per divinam inspirationem quae longe melior est ut dicit. Et sunt septem gradus hujus scientiae interioris, etc... »

(1) « Quae veraciter sciamus », locution familière à la plume de Bacon [*Op. Tert.*, pp. 41 ; 56 ; 83 ; — *Ibid. Frag. Duhem*, pp. 78 ; 97 ; — *Compend. Philos.*, pp. 408 ; 467 ; 468 ; 474 ; — *Comm. Natural.*, Lib. I, Pars I, p. 128 ; — *Compend. Stud. Theolog.*, p. 34] qui s'entend d'une connaissance par les causes et les raisons, « cum causis et rationibus reddendis ». [*Op. Tert.*, p. 34].

(2) Cf. *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, chap. I, § II.

(3) *Op. Maj.*, I, p. 107. — Cf. aussi *Ibid.*, p. 102 ; — *Op. Tert.*, pp. 180 ; 191 ; — *Comm. Natural.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

varie suivant la situation qu'ils occupent par rapport à nous dans l'espace. Voyez par exemple les choses célestes : nous connaissons leurs lois à l'aide d'instruments fabriqués à cet effet, dont toute la vertu consiste à s'ajouter à la vertu déjà si « certifiante » de la vue (1), et pour le dire en passant, cette expérience des phénomènes sidéraux constitue deux grandes sciences mathématiques, l'Astronomie spéculative et l'Astronomie pratique (2). Si maintenant nous passons des choses du ciel aux choses de la terre, du moins à celles qui nous entourent, nous recourons, pour en être certains, à des instruments encore, mais aussi à des œuvres qui les vérifient devant nos yeux (3) ; quant à celles dont nous ne pouvons avoir nous-mêmes l'expérience, parce qu'elles existent ou se passent au delà des horizons que nos regards peuvent atteindre, nous arrivons à nous les vérifier en procédant comme a procédé, au dire de Pline, le Stagyrite, lequel envoya sur l'ordre de son glorieux élève, Alexandre, deux mille hommes à travers le monde pour expérimenter tout ce qui s'y trouvait et s'y passait (4) : ces choses, invisibles pour nous, nous les apprenons par la bouche de ceux qui en ont fait eux-mêmes l'expérience (5), et ceux-ci sont au nombre de ces expérimentateurs dont le simple témoignage, suivant la parole même d'Aristote, l'emporte sur le verdict du raisonnement le plus démonstratif et fonde à lui seul la seule véritable autorité (6).

Aidée des instruments et des « œuvres certificatrices », fondée sur les sens et en particulier sur la vue, et portant sur le monde corporel tant

(1) *Op. Maj.*, I, p. 109; — *Op. Maj.*, II, p. 2.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 109.

(3) « Per opera certificata ad visum ». Cf. *Compend. Philos.*, p. 397 : « ...sciamus experiri per opera ».

(4) Cf. aussi *Op. Tert.*, pp. 24; 46.

(5) C'est le cas, entre mille, de l'expérimentateur de l'élixir de vie [*Op. Maj.*, II, pp. 209-211]; surtout, c'est ainsi que procède Roger Bacon dans sa description des lieux de la terre [*Op. Maj.*, I, pp. 305-376], « sequar auctores et experimentatores » [*Ibid.*, p. 309; p. 376; — *Op. Tert.*, p. 204], description qui atteste de sa part une lecture prodigieuse, et où il lui arrive de rectifier heureusement certaines assertions des anciens géographes, touchant la mer Caspienne par exemple [*Op. Maj.*, I, pp. 354; 366], d'après le témoignage notamment de son confrère Guillaume de Rubruquis, dont il a lu, dit-il [*Ibid.*, p. 305] la relation et avec lequel il a conversé de ses voyages en Orient. Et nous savons pour l'avoir remarqué déjà [Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, Conclus.] qu'il ne s'en est pas tenu là et qu'aussi bien pour les choses qu'il pouvait expérimenter lui-même que pour celles qui lui échappaient dans l'espace ou dans le temps, il prêche d'exemple dans ce recours à l'expérience... des autres, sans doute parce que le témoignage de l'expérimentateur vaut celui de l'experience qu'il a faite et l'emporte sur tous les raisonnements de celui qui n'a point fait d'expérience.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 168.

céleste que sublunaire, nous avons là une première expérience, et nous reconnaissons aussitôt en elle l'instrument de science et de puissance dont nous avons déjà fait l'étude, dégageant d'abord les titres de cette méthode au milieu des autres méthodes, puis suivant pas à pas ses démarches à travers la méthode et la science expérimentales, caractérisant enfin sa véritable inspiration (1) : elle s'appelle l'expérience des sens extérieurs. Mais cette expérience n'est pas la seule, car à côté et au-dessus de l'univers sensible, monde des arcanes de la nature et de l'art, il y a le monde suprasensible, royaume des choses morales et des substances incorporelles ; au-dessus encore de ce monde simplement spirituel, il y a le monde surnaturel, celui des arcanes de la grâce et de la gloire, et manifestement toutes ces vérités et réalités qui composent ces deux mondes du même univers intelligible, Dieu, les anges, les âmes bienheureuses, la vie éternelle, la grâce, les démons, les âmes damnées, l'enfer, le purgatoire, les vertus, la sagesse, etc... (2), sont inaccessibles aux sens et à leurs deux moyens d'investigation et de contrôle, les instruments et les « œuvres certificatrices ». Ce n'est pas tout : même dans le domaine des choses corporelles, l'expérience sensible ne saurait suffire, car elle n'est pas « pleinement certifiante », et cela à cause de sa difficulté. Une seconde expérience est donc doublement requise, qui aide notre intelligence autrement et plus parfaitement que l'expérience précédente ; elle est le fait d'illuminations que nous recevons d'en haut au dedans de nous-mêmes, illuminations qui nous confèrent en effet — la grâce de la foi n'est-elle pas illuminatrice et encore les inspirations divines ? — d'abondantes et sublimes clartés non seulement sur les vérités et réalités spirituelles dont l'ensemble est l'objet de la Sapience théologique, mais aussi sur les vérités et réalités du monde corporel dont l'ensemble fait l'objet de la Science Philosophique (3), illu-

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Chapitre I: La Méthode « certificatrice ». § I: Certitude et Vérité; § II: Trois Méthodes. — Chapitre II: Expérience et Méthode Expérimentale. § I: L'intuition empirique: § II: L'expérience, méthode scientifique. — Chapitre III: Expérience et Science Expérimentale. § I: La Science expérimentale, science investigatrice et critique; § II: La Science expérimentale, science et art hermétiques. — Conclusion: L'Expérience et l'Occulte.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 105; — *Op. Maj.*, II, p. 384; — *Compend. Philos.*, p. 405; — *Histor. Review*, p. 508.

(3) Nous verrons en effet que la Philosophie comprend pour Roger Bacon toutes les sciences, — hormis naturellement la Théologie —, ayant expressément pour objet d'expliquer le sens littéral des Saintes Ecritures, lequel contient toute la vérité de la nature comme le sens spirituel contient toute la vérité surnaturelle; aussi, toute vérité à quelque science qu'elle ressortisse, est-elle philosophique, et Roger peut ici nous parler, dans le passage qui nous intéresse, des « scientiis philosophiae », comme ailleurs — un exemple entre beau-

minations qui ont été conférées par exemple aux saints Patriarches et Prophètes dont elles expliquent, bien plus que l'usage de leur part de l'expérience sensible, le savoir universel, et qui ont été dispensées encore et continuent de l'être à beaucoup de fidèles après le Christ : elle s'appelle, — la formule se rencontre une seule fois expressément chez Roger Bacon, — l'expérience de l'illumination intérieure.

Que si, maintenant qu'elles sont nommées, nous voulons, en attendant mieux, qualifier déjà nos deux expériences, nous dirons après Roger que la première est humaine et philosophique, humaine non certes en ce sens que l'homme y suffirait lui-même, car il n'expérimente ainsi que dans la mesure même où le pouvoir lui en a été départi (1), la cause seconde ne procédant à l'acte qu'avec le concours de la Cause première (2), mais parce qu'elle est, comparativement à l'autre, le fait même de l'homme qui exerce de façon bien comprise ses facultés sensibles ; philosophique en ce qu'elle fait la science de la nature, ce qui n'implique pas le moins du monde qu'elle nous donne à elle seule le dernier mot des vérités qu'elle nous explique, puisqu'il est bien entendu qu'une illumination divine est nécessaire absolument pour suppléer sur ce point à son insuffisance, mais aidée ainsi par l'illumination intérieure, elle ne devient point pour autant divine, comme l'est en elle-même essentiellement la seconde expérience. Celle-là, en effet, nous la tenons éminemment de Dieu, dont la causalité pourtant n'exclut pas plus alors la nôtre que la nôtre n'excluait tout à l'heure la sienne (3), et par elle, d'autre part, nous détenons la vérité de Dieu et du divin, de toutes ces sublimes choses et réalités qui constituent les arcanes de la science sacrée ; s'il se trouve qu'elle a aussi pour objet la vérité de la créature dont elle a le privilège de nous donner la connaissance exhaustive, elle n'en garde pas moins, avec ce caractère d'être en nous le fait de Dieu, cet autre de faire en nous la science de Dieu ou du divin, s'il est vrai, comme nous le verrons, que d'un côté elle nous

coup d'autres — d'une difficulté « philosophique » qui n'est autre que celle qui s'attache à l'explication scientifique du scintillement des étoiles [*Op. Maj.*, II, p. 120].

(1) Locution qu'on rencontre assez fréquemment sous la plume de Bacon [*Op. Maj.*, III, pp. 30; 70; — *Op. Maj.*, II, p. 396; — *Op. Tert.*, p. 48] et qui s'entend d'une puissance dont on dispose dans la mesure où Dieu nous en a concédé l'exercice. Elle répond assez bien à l'expression familière « dans la mesure de ses moyens » [*Op. Maj.*, II, pp. 216; 224] et elle rend tout à la fois hommage à la causalité divine et témoignage de la nôtre.

(2) *Epistola de Secretis Operibus artis et naturae*, édit. Brewer, p. 532.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 161 : «...Visio spiritualis non solum requirit ut anima recipiat ab extra, scilicet a Deo, gratias et virtutes, sed cooperetur per virtutem propriam... »

révèle le sens spécifiquement religieux, le sens spirituel des choses de la nature auquel en effet elle peut seule nous rendre sensibles, et que d'un autre elle ne certifie ainsi les vérités de la Philosophie que pour les faire servir à l'édification, défense et illustration des vérités salutaires de la foi. Roger Bacon peut donc ne pas l'avoir revêtue ici expressément de ces deux attributs qui correspondent à ceux dont il a formellement caractérisé la première expérience : nous pouvons dire sans lui qu'elle est divine et théologique, parce que l'expérience des sens est dite par lui l'expérience humaine et philosophique ; celle-ci faisait la science expérimentale douée de trois prérogatives merveilleuses, celle là fait une science tout intérieure distribuée en sept mystérieux degrés. C'est à cette expérience toute spirituelle ou, comme l'appellerait plutôt un moderne, toute religieuse, que nous allons nous attacher, comme à l'une des idées, disions-nous (1), les plus curieuses et les plus caractéristiques de la pensée philosophique et théologique au Moyen Age, les moins connues ou les plus méconnues jusqu'ici de l'historien des doctrines médiévales, et à cette étude contribueront tour à tour, car leur contribution est absolument nécessaire, l'étude de l'autre expérience, celle des autres illuminations et l'information de l'histoire.

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Préface.

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE
DE
L'ILLUMINATION INTÉRIEURE
CHEZ
ROGER BACON

PREMIÈRE PARTIE

L'Illumination

« Erat Lux vera quae illuminat omnem
« hominem venientem in hunc mundum. »
(Joan. cap. I, v. 9, cité *Opus Majus III*, p. 45.*)*

Si l'illumination est chez Roger Bacon cette idée dont il apparaîtra bientôt qu'elle constitue à elle seule pour lui toute une doctrine, et plus tard qu'elle préside même avec l'expérience à une synthèse de sa pensée, elle doit présenter une certaine économie dans laquelle se distribue et circule un certain thème général : manifestement, c'est cette armature qu'il faut d'abord démonter et ce motif qu'il importe de faire saillir dans une première partie, avant de voir, dans une seconde, la pensée illuministe exprimer chez Roger tout son contenu et son esprit doctrinal. Un exposé général est ainsi nécessaire de la doctrine baconienne de l'illumination, et

il comprend un inventaire de notre illumination d'abord, puis une étude de ceux de ses aspects sur lesquels nous avons en fait quelques données, nécessité, conditions, finalité : l'illumination une fois décrite dans son idée générale et sous ces trois aspects généraux, la doctrine qu'elle constitue s'organisera d'elle-même et le thème dès lors saillira qu'elle met en œuvre.

CHAPITRE PREMIER

Idée générale de l'illumination

L'idée générale de l'illumination n'est point pour nous celle de je ne sais quelle illumination dégagée de tous les cas particuliers qu'elle comporte et purifiée de ses caractères singuliers, non plus que l'idée de l'expérience baconienne n'a été pour nous déjà l'idée générique d'une expérience dont l'expérience des sens extérieurs et l'expérience de l'illumination intérieure seraient les deux espèces : elle est celle tout simplement de l'illumination telle qu'elle se présente à nous dans sa physionomie complexe, et nous allons donc parcourir l'illumination tout entière, et s'il y a des illuminations, les décrire, et les décrivant, caractériser particulièrement, en attendant mieux, l'illumination intérieure, et les ayant toutes décrites, relever à leur endroit, pour conclure, l'erreur commune des historiens, — tout cela cependant sans le moindre appel encore à l'histoire de la pensée correspondante du temps, histoire dont la contribution s'imposera bien assez tôt quand on interrogera de plus près notre docteur sur chacune de ses illuminations : ainsi dressé d'après les seuls documents de la pensée baconienne, ce premier inventaire de l'illumination divine n'en paraîtra que plus fidèle.

§ I. — Inventaire des illuminations

Nous nous en tenons à Roger Bacon seulement, c'est entendu, mais encore faut-il tenir chez lui tous les textes qui directement concernent et intéressent l'illumination, et enquêter pour cela diligemment à travers toute son œuvre. Ces passages ne se rencontrent guère que dans l'*Opus*

Majus et dans l'*Opus tertium*, et ils sont au nombre d'une soixantaine (1) si d'une part l'on compte pour un ceux qui se disent en effet réellement, quoi qu'il en semble, de l'illumination (2), quand on sait qu'en d'autres textes ils traitent d'elle expressément, reprenant même les termes avec lesquels parfois ils peuvent ailleurs lui paraître étrangers (3), — et si d'au-

(1) Les voici énumérés avant qu'ils se classent et en attendant cette classification pour les transcrire :

Opus Majus, Vol. III, pp. 22; 25; 30; 32-33; 36; 45-49; 49-50; 53; 53-68; 69; 70; 71-72; 73.

Opus Majus, Vol. I, pp. 97; 104; 110; 175; 254; 266; 280; 333; 381; 388.

Opus Majus, Vol. II, pp. 161-162; 169-171; 208-209; 213; 229; 237; 241-244; 263; 363; 367; 384-385.

Opus Minus, pp. 325, 373.

Opus Tertium, pp. 24; 31; 32; 48; 51; 72; 73; 74-79; 79-81; 86; 105; 192; 199; 234; 267; 271; 288; 298; 306.

Opus Tertium, Fragm. Duhem, pp. 159-160; 162; 167; 171-172.

Communia Natural, Lib. I, Pars III, p. 175.

Metaphysica, Seu de viciis, etc..., pp. 7; 15; 37-38; 44-45.

Compend. Stud. Philos., pp. 401; 422; 423; 424.

Compend. Stud. Theolog., p. 33.

Historical Review, p. 508.

(2) C'est le cas de *Opus Maj.*, I, p. 97 : « Harum scientiarum porta et clavis est Mathematica, quam sancti a principio mundi invenerunt... »; *Ibid.*, p. 104 : « Haec scientia prius est inter omnes partes philosophiae inventa. A principio enim humani generis haec primo inventa est, etc... »; *Ibid.*, p. 110 : « Patriarchae et Prophetae a principio mundi certificaverunt haec sicut caetera... »; *Ibid.*, p. 175: « Patriarchae enim et Prophetae, ante diluvium et post, invenerunt ipsam et docuerunt... »; *Ibid.*, p. 280: « A principio Hebraei fuerunt peritissimi in sapientia Astronomiae »; *Ibid.*, p. 333: « Cum ipsi [scil. Noë et filii ejus] fuerunt sapientes Astronomi »; *Ibid.*, p. 388: « Certificatur hoc [judicium praeteritorum, praesentium et futurorum] praecipue per Patriarchas a principio mundi, a quibus habuerunt philosophi possibilitatem judicandi »; — *Op. Tert.*, p. 24 : « Filii Adae et Noe et filii ejus et Abraham et illa familia tum divitiarum potentia tum longitudine vitae omnia compleverunt »; *Ibid.*, p. 199: « Sancti invenerunt et compleverunt hanc scientiam [scil. Mathematicam] a principio mundi, scil. filii Adae et Noe et filii ejus... »; *Ibid.*, p. 267 : « ... latini non habuerunt illam musicae potestatem quam Patriarchae et Prophetae qui omnes scientias adinvenerunt »; *Ibid.*, p. 288: « A principio Hebraei fuerunt peritissimi in sapientia Astronomiae »; *Ibid.*, p. 298 : « Sapientes antiqui ut Patriarchae et Prophetae adinvenerunt multa quibus populum rudissimum ad magnam devotionem deducebant... »; — Cf. aussi *Ibid.*, p. 199.

(3) Ainsi pour les textes donnés comme exemples : *Opus Maj.*, III, p. 53: « ...Eisdem personis data est philosophiae plenitudo quibus et lex Dei, scil. Sanctis Patriarchis et Prophetis a mundi principio... Nam impossibile fuit homini ad magnalia scientiarum et artium devenire per se, sed oportet quod habuerit revelationem... Dico igitur quod eisdem personis a Deo data est potestas philosophiae quibus et sacra scriptura, scil. sanctis ab initio ut sic appareat una esse sapientia completa hominibus necessaria... Soli enim Patriarchae et Prophetae fuerunt veri philosophi qui omnia sciverunt...; *Op . Maj.*, I, p. 381 :

tre part l'on compte pour un seul ceux qui, tout en revêtant une certaine

« ... Ex libris Hebraeorum quos primi composuerunt astronomi qui revelationem a Deo habuerunt in omnibus specialem »; *Op. Maj.*, II, p. 169 : « Et ideo Sancti Patriarchae et Prophetae qui primo dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores et non solum stabant in sensu »; *Ibid.*, pp. 208-209 : « Revelavit ea [secreta senectutis retardandae] Sanctis et Prophetis suis et quibusdam aliis sicut Patriarchis... »; — *Op. Tert.*, p. 79 : « Tota sapientia Philosophiae data est a Deo quia sancti Patriarchae et Prophetae a principio mundi eam receperunt a Deo, quibus Deus dedit longitudinem vitae »; *Ibid.*, p. 105 : « Haec scientia [Mathematica] fuit primo data mundo a principio ejus. Nam Adam et filii ejus a Deo receperunt eam et per longitudinem vitae experti sunt illam... »; Cf. *Ibid.*, p. 32; — *Op. Min.*, p. 273 : « Regimen habebant [Sancti Patriarchae] et experimenta contra senectutem quia Deus eos illustravit omni sapientia... »; — *Compend. Stud. Theolog.*, : « Deus a principio et lapsu temporis paucis dedit veritatem philosophiae, scil. aliquibus Patriarchis et Prophetis... » (p. 33).

Il en est de même de *Op. Maj.*, III, p. 55 ssq. [pages qui traitent de la tradition du savoir à travers les peuples et les âges]; — *Op. Maj.*, II, p. 229 : « ... Potuerunt [Philosophi] habere multas veritates nobiles de Deo quae habitae sunt per revelationem factam eis secundum quod Apostolus dicit : Deus enim illis revelavit ; sed magis Patriarchis et Prophetis de quibus constat quod revelationem habuerint, a quibus philosophi omnia didicerunt... »; *Ibid.*, p. 237 : « Certum est eos (philosophos) haec [scil. sententias catholicas] habuisse per revelationem factam eis et Sanctis, etc... »; — *Op. Min.*, p. 373; — *Op. Tert.*, pp. 80-81 : « ...Philosophi habuerunt haec omnia a Sanctis Dei ; unde philosophi non invenerunt haec primo nec homo, sed Deus revelavit suis sanctis... et ab his tunc philosophi habuerunt omnem sapientiam... Et addo ad sapientiae philosophorum confirmationem prophetiam Sibyllae de X°... Nam si una muliercula potuit haec a Deo recipere, multo fortius... est quod viri tam boni et sapientes sicut Pythagoras et Socrates... receperunt a Deo speciales illuminationes... »; *Ibid*, p. 271 : « Non est mirandum de hoc, quia philosophi infideles habuerunt totam suam sapientiam a Sanctis Patriarchis et Prophetis... et etiam secundum quod Deus illis revelavit »; — Cf. *Ibid.*, *fragm. Duh.*, pp. 159-160; — *Metaphysica*, p. 45 : « Aristoteles in libro Secretorum loquens de arcanis sapientiae humanae dicit quod Deus revelavit ea primo Sanctis Prophetis suis et quibusdam aliis quos praeelegit et illustravit spiritu Sapientiae divinae et dotavit eos dotibus scientiae, et ab istis sequentes viri philosophi philosophiae principium habuerunt... »; — *Hist. Review*, p. 508 : « ... Quoniam omnia haec fuerunt revelata Sanctis ab initio mundi et ab eis per longitudinem vitae certificata et in scriptis redacta, a quibus philosophi scripserunt omnia quae postea nobis reliquerunt... »; — tous passages qui portent expressément au compte de l'illumination des textes comme *Op. Maj.*, III, p. 71 : « Nec mirandum quod philosophi talia scribant, nam omnes philosophi fuerunt post Patriarchas et Prophetas.. et ideo legerunt libros Prophetarum et Patriarcharum quae sunt in sacro textu... »; — *Ibid.*, p. 72; — *Op. Maj.*, I, p. 254 et surtout p. 280 : « A principio Hebraei fuerunt peritissimi in sapientia Astronomiae, et omnes nationes habuerunt hanc scientiam ab eis »; — *Op. Tert.*, p. 48 : « Et mira scripserunt philosophi in hac parte [scil. Sapientia divina]... Et hujus ratio magna est quia Patriarchi et Prophetae non solum scripserunt de Deo in Veteri Testamento sed in multis aliis libris, etc... »; *Ibid.*, p. 199 : « Nam sancti..., etc. »; — *Compend. Philos.*, p. 423 : « Unde [Aristoteles] in omni re

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

ampleur au point de se répartir sur plusieurs pages (1), manifestement s'entendent de la même illumination. Nombre d'entre eux, on le devine quand on connaît la plume de Bacon fidèle à ses formules, reprennent la même pensée sous la même forme, et ils se rassemblent donc autour d'une même sentence dont il leur arrive d'apporter quelque précieuse variante ; mais le fond nous importe encore plus que la manière, et il est manifeste qu'à ce point de vue de la matière qu'ils mettent en œuvre, nos textes sont loin de se rencontrer dans l'affirmation d'une seule et même illumination et qu'ils offrent même à la première description un assez grand disparate ; ils ne laissent point pourtant d'avoir, ceux-ci avec ceux-là, ceux-là avec ceux-ci, communauté de doctrine, et autant ils se ressemblent, autant ils peuvent être rassemblés, et sans grands frais de comparaison, être disposés en certains groupes assez nettement caractérisés, s'entendant d'abord — l'ordre s'établit ici simplement d'après le nombre et l'ampleur des passages — d'illuminations qui dès l'origine du monde et grâce à la longévité patriarcale providentielle (2) ont fait trouver et prouver aux Saints Patriarches et Prophètes, et leur ont fait par conséquent recevoir de Dieu et savoir de science parfaite, toutes les vérités de la Philosophie (3), illuminations qui ne concer-

constituit principium, medium et finem, sed in Creatore patrem et paternam mentem et amorem utriusque mutuum... sicut a Platone magistro suo didicit, sed perfectius a libris Hebraeorum et ab Hebraeis sui temporis apud quos viguit lex Dei et a quibus omnem sapientiam habuit... », textes d'ailleurs qui nous y réfèrent assez d'eux-mêmes. — Même chose encore de : *Compend. Philos.*, p. 401 : « ...qui [Philosophi] cum fuerint sine gratia sanctificante... tamen sine omni comparatione vita eorum fuit melior... et propter hoc devenerunt ad secreta sapientiae et invenerunt omnes scientias... », passage qui par *Op. Tert.*, p. 51 par exemple : « ...Mira sapientia in illis libris (Moralibus) continetur... ut videatur infinita sapientia philosophorum quoniam postquam Deus iis concessit potuerunt in aliis praevalere, quia virtus illuminat animum in cognitione veritatis et peccatum obfuscat... », ou encore par : *Op. Tert.*, *Frag. Dub.*, p. 160 : « Et ideo verisimile est quod philosophis, qui fuerunt contemptores mundi hujus..., Deus quamplura de suis sacris veritatibus revelavit », devient un document de l'illumination.

(1) C'est le cas surtout de trois passages : *Op. Maj.*, *III*, pp. 45-49 ; pp. 53-68 ; — *Op. Tert.*, pp. 74-79.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 32 : « Sancti Patriarchae et Prophetae a principio mundi omnes scientias receperunt a Deo quibus illam vitae longitudinem magnam dedit ut possent experiri quod eis fuerat revelatum » ; *Ibid.*, p. 54 : « ...ut quod Deus eis revelavit possent experiri per vitae longitudinem » ; — *Ibid.*, p. 58 : « quibus concessum est tamdiu vivere propter studium sapientiae perficiendum » ; — *Ibid.*, p. 67 : « Et dedit eis vitae longitudinem ut philosophiam per experientiam complerent » ; — *Op. Tert.*, p. 24, cité sous 2°, p. 16 ; — *Ibid.*, p. 79 et p. 105 cités sous 3°, p. 17 ; — *Histor. Review*, p. 508, cité sous 3°, p. 17.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 32 : cité sous 2° ; — *Op. Maj.*, II, p. 229 : « ...Nam Patriarchae et Prophetae non solum divina tractabant theologice aut prophetice, sed philosophice, quia totam philosophiam adinvenerunt » ; — *Op. Tert*,

nent pas seulement la vérité philosophique, mais toute vérité (1), et constituent ainsi une Révolution primitive de la Sagesse encyclopédique (2), laquelle se transmet des Patriarches et Prophètes, sous la forme des œuvres écrites et de la tradition orale, à tous les hommes fidèles et infidèles, à travers tous les lieux et tous les âges du monde (3) ; — ensuite d'une

p. 32: « Revelavit igitur Deus primo philosophiam sanctis suis quibus et legem dedit... » ; — *Ibid.*, p. 79 et p. 105 cités sous 3°, p. 17, ainsi que *Compend. Stud. Theolog.*, p. 35 ; — *Hist. Review*, p. 508 ; « Quoniam enim Sancti a principio mundi receperunt veritatem Dei quae continetur in Scriptura, et huic intelligendae... necessaria est philosophia ; ideo eisdem... data est quibus lex divina... » — textes auxquels il faut joindre : *Op. Maj.*, I, pp. 97 ; 104 ; 110 ; 175 ; 280 ; 333 ; 388 ; et *Op. Tert.*, pp. 24 ; 199 ; 267 ; 288 ; 298, — tous cités sous 2°, p. 16, et desquels il vaut mieux disjoindre pour la clarté de ce premier bilan : *Op. Maj.*, I, p. 381 ; *Op. Maj.*, II, pp. 169 et 208, cités sous 3°, p. 17, trois textes qui vont plutôt de conserve avec d'autres où les illuminations portent le même nom, celui d'illumination spéciale ou intérieure.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 58 : « Non est dubium quin filii Adae et Noe illam [scil. Medicinam adinvenerint] quibus Sapientiae plenitudo data fuit... » ; — *Op. Maj.*, II, p. 237, cité sous 3°, p. 17, ainsi que *Op. Minus*, p. 373 ; — *Op. Tert.*, p. 80 : « Nam ut probem, quod sancti primo habuerunt philosophiam et Sapientiam totam antequam philosophi infideles, etc... ».

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 53-55 : « Et hoc ultimo confirmari potest per hoc quod eisdem, etc... » ; — *Metaphys.*, p. 45, cité sous 3°, p. 17 ; — *Historical Review*, p. 508 : « Sancti Patriarchae et Prophetae a principio mundi receperunt omnem Sapientiam a Deo... ».

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 55-68 : « Quatenus igitur omnis dubitatio tollatur in hac parte, videamus decursum et seriem infidelium philosophorum, etc., etc... » ; — *Ibid.*, p. 71, cité sous 3°, p. 17 ; — *Ibid.*, p. 72 : « ...Et praeter sacros libros prophetales Patriarchae et Prophetae composuerunt libros philosophiae, immo totam philosophiam bis perfecerunt, et... philosophi non habuerunt nisi ab eis... » ; — *Op. Maj.*, I, p. 175, cité sous 2°, p. 16 ; — *Ibid.*, p. 254, cité sous 3°, p. 17 ; — *Ibid.*, p. 333 : « Noe quidem et filii ejus primo post diluvium habitaverunt in Babylonia... Nam cum ipsi fuerunt sapientes astronomi et docuerunt primo Chaldaeos astronomiam, sciverunt quod, etc... » ; — *Ibid.*, p. 388, cité sous 2°, p. 16 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 229 et 237, cité sous 3°, p. 17 ; — *Op. Tert.*, p. 48 et pp. 80-81, ainsi que 271, cités *ibid* ; — *Ibid.*, *Frag. Duhem*, pp. 159-160 : « ...Viderunt [Philosophi] libros Veteris Testamenti... et similiter legerunt libros philosophiae quos Adam et filii ejus et Noe et filii ejus et Abraham et successores ejus et Salomon composuerunt... Et ideo philosophi qui fuerunt viri studiosi in omni sapientia multum perceperunt de divinis per hujusmodi libros Sanctorum a principio mundi... » ; — *Metaphys.*, pp. 44-45 : « Omnes enim philosophi et poetae fuerunt post Moysen et legem datam, etc... » ; — *Compend. Philos.*, p. 423, cité sous 3°, p. 17 ; ainsi que : *Compend. Stud. Theolog.*, p. 33 ; — *Historical Review*, p. 508 : « ...Et ad hoc certificandum revolvo totam historiam a principio mundi per singulas aetates ut inveniam tempus cujuslibet famosi in Sapientia, ut scilicet videamus qui sancti fuerunt praediti omni Sapientia... ut appareat manifeste quod tota Sapientia fuit Sanctis a Deo data antequam caeteri [scil. Philosophi] inventi sunt in hoc mundo, et quod a Sanctis omnes habuerunt scientiarum et artium principia, etc... ».

illumination qui s'irradie sur nous avec la vérité philosophique qu'elle nous fait connaître, illumination qui assiste tout homme venant en ce monde, suivant la parole de Saint-Jean, et l'assiste dans chacune de ses connaissances, illumination par laquelle aussi nous sommes préparés et conduits à la Révélation salutaire de la foi et dans laquelle Dieu se comporte comme l'intellect agent de nos âmes et le dispensateur des idées éternelles (1) ; — puis, d'illuminations qui confèrent aux plus notables des philosophes infidèles une certaine connaissance de certaines vérités de la foi (2) ; — d'illuminations inversement qui aux mêmes philosophes

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 45-49 ; — *Op. Tert.*, pp. 74-79, — passages que nous n'avons pas, en raison de leur longueur, à dégager comme les autres, du contexte, et auxquels s'adjoignent : *Op. Tert.*, *Fragm. Duh.*, p. 167 : « Haec igitur via quae revelationem praecedit specialem, est sapientia philosophiae, quia haec sapientia sola est in potestate hominis, supposita tamen quadam divina illustratione, quae omnibus communis est in hac parte ; quia Deus est intellectus agens in animas nostras in omni cognitione... » ; — *Op. Maj.*, II, p. 367 : « ...Et sua bonitas infinita est, propter quod reliquit semper hominibus modos per quos illuminentur ad cognoscendum vias veritatis... » ; — *Ibid.*, p. 373 : « ... Potestas philosophiae in hac parte maxime convenit cum Sapientia Dei..., a Deo data et revelata philosophis quatenus genus humanum praeparetur ad divinas veritates speciales... » ; et *Op. Maj.*, I, p. 266 : « Laudandus est Deus qui philosophis dedit lumen sapientiae, per quod lex veritatis confirmatur et roboratur... », à moins que ce dernier ne se dise mieux des illuminations philosophiques toutes particulières que nous verrons bientôt conférées par Dieu aux plus notables philosophes infidèles.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 69 : « Philosophis Deus multas concessit sapientiae suae veritates » ; — *Ibid*, p. 73 : « Cum ipsi philosophi fuerint dediti veritatibus et omni vitae bonitati.... non est mirum si Deus qui in his minoribus illuminavit, daret eis aliqua lumina majorum... » ; — *Op. Maj.*, II, p. 229 : « Potuerunt habere multas nobiles veritates de Deo quae habitae sunt per revelationem factam eis secundum quod Apostolus dicit : Deus enim illa revelavit » ; — *Ibid.*, p. 237 : « ...Aliquando nituntur alii obscurare sententias catholicas in libris philosophorum repertas, sed gaudenter debemus eas recipere in testimonium nostrae fidei, et quia certum est eos haec habuisse per revelationem factam eis, et Sanctis Patriarchis et Prophetis [dont ils reçoivent plus encore par la Tradition qu'ils ne reçoivent eux-mêmes des illuminations immédiates de Dieu : Cf. *Ibid.*, p. 229 : « Sed magis, etc...] ; — *Ibid.*, p. 243 : « .... Quatenus... Deus pleniorem revelaret veritatem, sicut probatum est ipsum revelasse aliis quam eis qui in lege veteri vel nova nati sunt et educati... » ; — *Ibid.*, p. 244 : « Postquam fuerunt praeparati ad illuminationes divinas, recipientes eas... » ; — *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 160 : « Verisimile est quod philosophis qui fuerunt contemptores mundi hujus... Deus quamplura de suis sacris veritatibus revelavit ; — *Metaphys.*, p. 7 : « ... Multae inveniutur (veritates) quae sunt articuli expressi fidei nostrae qualitercumque illis Deus revelavit et concessit..., — textes auxquels on pourrait joindre tous ceux qui concernent la connaissance des vérités de la foi par les philosophes [Cf. *Op. Maj.*, III, p. 70 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 229-246 ; — *Metaphys.*, pp. 6-18 ; — *Comp. Philos.*, p. 424 ; — *Histor. Review*, p. 508], s'ils ne s'adjoignaient pas en

encore, révèlent non plus les vérités de la foi mais celles de la Philosophie et en particulier de la Philosophie morale (1) ; — d'une illumination même qui a dispensé à l'état de don aux philosophes ou d'une façon générale a dû donner à l'homme la Sapience philosophique (2) ; — d'illuminations en

même temps [*Op. Maj.*, III, p. 71: « Nec mirandum est quod philosophi talia scribant, nam omnes philosophi fuerunt post Patriarchas et Prophetas... »; — *Op. Maj.*, II, p. 237, ut supra; — *Op. Tert.*, pp. 80-81: « ... Philosophi habuerunt haec omnia (scil. de secta Christi, etc.) a sanctis Dei; unde philosophi non invenerunt haec primo nec homo sed Deus revelavit suis sanctis... et ab his tunc philosophi habuerunt omnem sapientiam... »; — *Ibid.*, p. 271: « Nec est mirandum de hoc quia philosophi infideles habuerunt totam suam sapientiam a Sanctis Patriarchis et Prophetis... »; — *Histor. Review*, p. 508: « Et ideo non est mirum si philosophi gloriose locuti sunt de coelestibus... quoniam haec fuerunt revelata sanctis... etc... »] et davantage [*Op. Maj.*, II, p. 229 : « Ostensum est qualiter potuerunt habere multas nobiles veritates de Deo quae habitae sunt per revelationem factam eis secundum quod Apostolus dicit : Deus enim illis revelavit; sed magis Patriarchis et Prophetis de quibus constat quod revelationem habuerint a quibus philosophi omnia didicerunt...] à ceux qui concernent la tradition, au monde des Gentils, des vérités divines contenues dans la révélation primitive; — et desquels il convient provisoirement de disjoindre : *Op. Tert.*, p. 81 : « ...Nam si una mulierecula potuit haec a Deo recipere, multo fortius et rationabilius est quod viri tam boni et tam sapientes... receperunt a Deo speciales illuminationes... », passage que nous retrouverons mieux par la suite en compagnie de certains autres sous l'égide d'une même dénomination.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 73 : « Cum ipsi philosophi fuerint dediti veritatibus et omni vitae bonitate, contemnentes delicias, divitias, et honores, aspirantes ad futuram felicitatem quantum potuit humana fragilitas... non est mirum si Deus qui in his minoribus illuminavit...; — *Op. Maj.*, I, p. 266: « Laudandus est Deus qui philosophis dedit lumen sapientiae [il s'agit ici de la sagesse philosophique] per quod lex veritatis confirmatur et roboratur »; — textes auxquels s'ajoutent ceux qui parlent des illuminations de Sénèque : *Op. Maj.*, II, p. 363; — *Op. Tert.*, pp. 51; 72; — *Ibid., Frag. Duh.*, p. 162, lesquels, semble-t-il, s'accordent mal avec un autre: *Op. Tert.*, p. 306: « Si homo paganus, gratia fidei non illustratus, hoc fecit, ductus sola vivacitate rationis, quanto magis debet quilibet Christianus hoc facere, qui non solum cum Seneca habet potestatem rationis, sed excedit eum in infinitum per Sapientiam christianam », mais l'on sait qu'il s'agit là seulement de l'exclusion de la grâce illuminatrice surnaturelle, et non point nécessairement de l'exclusion de toute grâce divine illuminatrice [Cf. *Op. Maj.*, II, p. 255: « Philosophi mira locuti sunt circa virtutes et vitia, ut omnis Christianus confundi possit.. Caeterum multum animari debemus ut ad virtutis culmen aspiramus... quoniam majus juvamen in vita habemus quam philosophi, et sine comparatione majora auxilia per Dei gratiam recipere comprobamur], et l'on saura par ailleurs qu'il peut s'agir là tout simplement de l'illumination naturelle de la vertu [Cf. *Compend. Stud. Phil.*, p. 401: « ...Cum fuerint (Philosophi) sine gratia gratificante... tamen sine omni comparatione vita eorum fuit melior... ut quilibet legere potest in libris Aristotelis, Senecae... et propter hoc devenerunt ad secreta sapientiae... »]

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 49-50: « Tertia causa propter quam sapientia philosophiae reducitur ad divinam est quia non solum mentes eorum [philosophorum]

outre qui donnent le dernier mot de la vérité de la créature ou le premier mot de certaines vérités surnaturelles, ou qui font connaître d'intuition à l'homme les vérités et réalités du monde spirituel ou encore constituent la Révélation du salut, et qui toutes sont appelées spéciales (1) ; — d'illuminations par ailleurs qui nous donnant la certitude des vérités souveraines du monde surnaturel et spirituel, et la souveraine certitude des vérités de la nature, constituent une seconde expérience à côté et au-dessus de l'expérience des sens, et s'appellent toutes intérieures (2) ; — d'une illu-

illustravit Deus ad notitiam Sapientiae acquirendam, sed ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit, praestitit et dedit... etc... »; — *Op. Tert.*, p. 74 : « Sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis », texte dont le développement correspondant à *Op. Maj.*, III, pp. 49-50, se trouve p. 80, — après le passage pp. 74-79, qui correspond à *Op. Maj.*, III, pp. 45-49.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 53 : « Impossibile enim est quod homo sciret veritatem creaturae ultimam..., nisi fuerit specialiter a Deo illustratus; — *Op. Maj.*, I, p. 381 : « Sed non est plena certitudo de his... nisi ex libris Hebraeorum quos primi composuerunt Astronomi qui revelationem a Deo habuerunt in omnibus specialem; — *Op. Maj.*, II, p. 208: « Et praecipue haec Sapientia mundo concessa est per primos, scil. per Adam et filios ejus qui receperunt ab ipso Deo specialem cognitionem in hac parte, quatenus vitam suam longius protenderent... »; — *Op. Tert.*, p. 81, cité sous 2°, p. 20; — *Ibid.*, p. 192: « Sed tunc quantum est de potestate intellectus nostri, sine speciali illuminatione, non possumus intelligere hujus modi (spiritualia), nisi per privationem corporalium et temporalium... »; — *Ibid., Frag. Duh.*, p. 167: « ...Omnibus in universali eam (scil. veritatem Dei) revelavit, et per hanc revelationem universalem possunt conjicere quod ei servientibus juxta revelationem universalem non denegabit specialem revelationem quae sufficiat ad salutem. Haec igitur via quae revelationem praecedit specialem, est sapientia philosophiae... quia haec sapientia non est nisi quaedam generalis revelatio facta mundo... sed tamen nos sumimus revelationem specialem cum dicimus praeter philosophiam haberi revelationem ». — Cf *Communia Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175 : « ... Et ideo spiritualia et permanentia in suo esse invariabili non percipimus primo mentis intuitu nec aliquo modo, nisi quando abstraxerimus animum a corruptibilibus et temporalibus et transiverimus haec; sed tunc, quantum est de potestate nostra intellectus, sine spirituali [*Bibl. Mazarine*, Mss 3576. Fol. 48 v] illuminatione non possumus intelligere hujusmodi, nisi per privationem corruptibilium et temporalium... ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 22 : «... Omne illud super quod potest intellectus noster ut intelligat et sciat, oportet quod sit indignum respectu eorum ad quae in principio credenda sua debilitate obligatur, sicut sunt divinae veritates et multa naturae et artis complentis naturam secreta, de quibus nulla ratio humana dari potest in principio; sed oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum, scilicet in sacris veritatibus gratiae et gloriae, et per experientiam sensibilem in arcanis naturae et artis expergefactus inveniat rationem »; — *Op. Maj.*, II, p. 169 : «... Sed duplex est experientia : una est per sensus exteriores... Et haec experientia est humana et philosophica, quantum homo potest facere secundum gratiam ei datam; sed haec experientia non sufficit homini, quia non plene certificat de corporalibus propter sui difficultatem et de spiritualibus nihil attingit. Ergo oportet quod intellectus hominis aliter juvetur, et ideo sancti Patriarchae et Prophetae qui

mination encore sans laquelle l'homme ne peut ni ne doit connaître la religion véritable et par laquelle celle-ci se manifeste à nous comme la Révélation salutaire ou la Révélation par excellence (1) ; — d'une illumination aussi sans laquelle l'esprit ne voit rien du monde spirituel (il n'est pas question ici d'intuition ou de connaissance certifiante), comme notre œil ne voit rien du monde sensible sans le rayonnement de la lumière corporelle (2) ; — d'autres illuminations, sapientielles cette fois, que Dieu confère aux petits et aux humbles, en les refusant aux plus renommés des philosophes et des docteurs, et qui manifesteraient aux âmes vertueuses

primo scientias dederunt mundo, receperunt illuminationes interiores et non solum stabant in sensu. Ei similiter multi post Christum fideles, nam gratia fidei illuminat multum et divinae inspirationes, non solum in spiritualibus sed corporalibus et scientiis philosophiae... » ; — *Ibid.*, p. 243 : « Et quoniam perceperunt quod ad cognitionem felicitatis necesse fuit eis separare se a peccatis et a corporali amore superfluo et a mundo, ut quartum possent a Deo recipere, scilicet illuminationem interiorem, quatenus articulos veritatum fidelium perciperent, omnibus abjectis vacabant [philosophi] contemplationi sapientiali divinae felicitatis », — avec la page 241 qui précède : « Pulcre enim determinant philosophi causas quibus impedimur a cognitione veritatis aeternae, et sunt quatuor : peccatum, occupatio circa corpus, mundi sensibilis amplexus, et defectus revelationis... », et la page 244 qui suit : « Postquam vero fuerunt praeparati ad illuminationes divinas... », — trois textes auxquels un quatrième doit s'ajouter, où l'illumination intérieure pour ne pas être expressément nommée, n'en est pas moins nettement désignée : *Op. Maj.*, II, p. 162 : « Et cum triplex est visio, scilicet solo sensu, scientia et syllogismo... similiter accidit in visione spirituali, nam quod homo scit solo sensu proprio, modicum est, quoniam indiget duplici cognitione praeter istam, scilicet per doctores a juventute usque ad senium, nam semper possumus addiscere per sapientiores nobis. Et ideo tertia cognitione indiget quae est per divinam illuminationem ».

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 384-385 : « Caeterum potentia sciendi in homine ad corpora hujusmodi et similia non sufficit, ut manifestum est cuilibet... Multo magis errabit homo circa res insensibiles... et maxime circa ea quae ad Deum et voluntatem Dei pertinent; quapropter necesse est quod habeat revelationem.. Sicut non potest homo ad haec per se pertingere, sic nec debet praesumere de his certificare sine revelatione... » ; — *Op. Tert., Frag. Duh.*, pp. 171-172 : « Et cum oporteat hominem facere voluntatem Dei, necesse est quod eam cognoscat. Sed ostendi quod homo de se non potest scire voluntatem Dei, nec debet velle per se certificari ; et ideo oportet quod Deus revelet homini voluntatem suam... ; — *Metaphys.*, p. 15 : « Sed quid sit [felicitas] et qualis et quanta et quomodo debet acquiri et caeteras proprietates in particulari ignoraverunt [philosophi] : haec enim ex revelatione habentur... » ; — *Ibid.*, pp. 36-38 : « Quia intellectus se habet ad ea quae sunt manifestissima in sua natura...., ideo non potuerunt [philosophi] attingere ad plenam horum veritatem... et ideo propter imperfectionem humanam oportet ponere inspirationem et revelationem... ». — Cf. *Compend. Philos.*, p. 422 : « Nam Aristoteles et sui sequentes docent quod haec lex, Deo revelante, haberi debet... ».

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 161-162 : « Sicut nihil videmus corporaliter sine luce corporali, sic impossibile est nos aliquid videre spiritualiter sine luce spirituali divinae gratiae ». Cf *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175, cité sous 1°, p. 22.

les vérités et réalités des deux mondes, corporel et surtout spirituel 1) ; d'une autre illumination qui dévoilerait (il n'est pas dit à qui et à quels titres) certains faits à venir de l'histoire prochaine (2) ; — d'une illumination enfin qui serait préparée par exemple par les harmonies des sons et préparerait l'âme aux ravissements de l'extase (3), — toutes illuminations desquelles on peut conclure par une formule compréhensive, que Dieu donne la Sagesse, comme il lui plaît, et que cette Sagesse il nous l'a donnée tout entière, vraiment unique de l'unité de Dieu qui la confère et de l'unité du monde qui la reçoit (4).

Voilà le premier inventaire dressé des illuminations, et devant les données de cette enquête dont certaines, à les énumérer et décrire seulement, semblent bien portées deux fois sur le même compte, il va sans dire qu'un autre bilan doit suivre aussitôt qui les soumette toutes de proche en proche à une comparaison scrupuleuse, jusqu'à ce qu'elles s'organisent d'elles-mêmes, s'il leur arrive de s'ordonner ainsi, en une doctrine dont nous

(1) *Op. Maj.*, III, p. 25 : « Nullus... despiciat simplices qui sciunt proponere ea quae famosis hominibus in scientia Deus non concessit et sciunt revelare et renovare multa Sapientiae secreta dignissima... »; — *Op. Maj.*, II, p. 213: « Omnis enim Sapientia a Domino Deo est et ideo aliquando simplicibus dantur quae studiosissimi et famosissimi scire non possunt »; — *Op. Minus*, p. 325: « Nam nullus eorum qui scripta componunt [scilicet theologi]... revelationem habet, ut planum est; — *Op. Tert.*, p. 31 : « Nec mirum si scripta sua merito habent negligi [il s'agit d'Albert le Grand], quoniam nunquam partes philosophiae audivit nec didicit... nec revelationem habuit, quia nec ad hanc se paravit aliter vivens... »; — *Op. Maj.*, II, p. 263 : « Ornatus [animae est] ut depingatur in ea certitudo veritatis divinae et esse totius universi secundum species ejus, revelatione in qua non sit error nec occultatio... ». — Cf. *Compend. Stud. Philos.*, pp. 407-408 : « ...Anima ornata virtute est sicut speculum mundum et novum, in quo species rerum optime apparent. Unde in tali anima fulgor Sapientiae relucescit, propter quod Socrates... ait se non posse lumen Sapientiae percipere nisi anima ejus exculta fuisset virtute; sed tunc Deum ipsum videret et causas et rationes rerum et scientiarum in eo veraciter contemplaretur... ».

(2) *Op. Tert.*, p. 86 : « Et unus qui vidit haec [il s'agit de la conversion des peuples et du triomphe de l'Eglise] per revelationem dixit, et dicit quod ipse videbit haec magnifica fieri temporibus suis... ».

(3) *Op. Tert.*, pp. 233-234 : « Et si ipse, animo in aeterna suspenso, non possit his instrumentis uti, vocet saltem cum Elizaeo propheta, ut divinas revelationes devotius suspiciat et totus in Deum efferatur »; — *Ibid.*, p. 298 : « Nam et ipse Elizaeus propheta jussit psaltem adduci, ut ad ejus melodiam non solum raperetur in devotionem, sed ut ad revelationes divinas fieret praeparatus... ».

(4) *Op. Tert.*, p. 32 : « Placuit Deo dare Sapientiam cui voluit, nam omnis Sapientia a Domino Deo est, et Ipse philosophis tam fidelibus quam infidelibus eam revelavit... »; — *Op. Maj.*, III, p. 36: « Ab uno Deo data est tota Sapientia et uni mundo et propter finem unum ». — Cf. *Op. Tert.*, p. 73.

serons à même ensuite de parcourir l'économie, et de dégager, le moment venu, l'inspiration. Prenons acte d'abord que deux illuminations ont chacune un nom, les illuminations dites spéciales et les illuminations qualifiées d'intérieures, et qu'une troisième aussi va se nommer elle-même, pour peu qu'on l'interroge : c'est celle où Dieu se comporte comme l'intellect agent de nos âmes et le dispensateur des idées éternelles ; elle advient en tout homme qui vit en ce monde et elle intervient chez lui dans toute connaissance ; elle peut donc, en regard de l'illumination spéciale, s'appeler une illumination commune, générale, universelle, et c'est bien ainsi qu'elle est en fait qualifiée dans un passage capital d'un fragment de l'*Opus Tertium* (1). Comme à côté de cette triple illumination, neuf autres ont été comptées, lesquelles sont anonymes, il se trouve qu'on relève à première vue une douzaine d'illuminations. Mais ces douze se ramènent facilement à onze en vérifiant ce premier compte, car d'une part cette révélation dont les âmes purifiées ont le privilège, n'est pas tant, d'après le texte, le fruit d'une illumination divine que le fait même de la vertu qui vient nous dévoiler ce que nous voilait le péché (2), et ces illuminations merveilleuses d'autre part dont il arrive aux humbles et aux petits d'être gratifiés (3) rentrent dans les illuminations intérieures dont nous savons en effet qu'elles sont les plus sapientielles (4) et dont nous saurons par la suite qu'elles sont attachées à des conditions d'ordre moral (5), parmi lesquelles tout particulièrement l'humilité de l'esprit opposée à la suffisance présomptueuse, quatrième et pire cause des erreurs humaines, des erreurs notamment d'Albert et des autres docteurs célèbres de l'époque (6).

(1) *Op. Tert., Fragm. Duh.*, p. 167. — Encore faut-il bien comprendre ce terme d' « universel » qui ne se dit pas tant ici des hommes auxquels la vérité est révélée que de la façon avant tout dont elle est révélée: la révélation universelle de la vérité salutaire est (car c'est d'elle qu'il s'agit expressément dans ce passage) la révélation de cette vérité dans sa généralité, comme la révélation spéciale sera, ainsi que nous le verrons, quand elle concerne les vérités de la foi, la révélation de ces vérités dans leur singularité. C'est précisément parce que la révélation de la sapience philosophique est une révélation des vérités sacrées dans leur contenu général, que la révélation salutaire, sous les espèces de la révélation philosophique, est le trésor commun de tous les hommes, et le premier sens entraîne ainsi le second, plus obvie.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 263; — *Compend. Philos.*, p. 407. Cette illumination d'ailleurs toute naturelle de la vertu jouera son rôle dans la doctrine baconienne de l'illumination divine.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 25; — *Op. Maj.*, II, p. 213.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 22; — *Op. Maj.*, II, p. 169.

(5) Cf. I^re^ Partie, Chap. III: Conditions de l'Illumination; § II: Illumination et Vertu.

(6) Cf: *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, § I.

Facilement aussi nous passons de onze à dix illuminations, s'il est vrai que la révélation de la religion véritable est celle qui nous fait connaître et opérer notre salut (1), révélation salutaire dont nous lisons ailleurs (2) qu'elle est une illumination spéciale, s'opposant à une autre révélation des vérités de la foi tout universelle. Autre réduction : cette illumination dont il est dit que l'homme ne peut pas plus voir sans elle avec son esprit le monde spirituel qu'il ne peut voir avec son œil sans la lumière matérielle le monde corporel, doit être l'illumination intérieure sans laquelle en effet les vérités et réalités spirituelles ne sauraient être connues ou mieux sues (3), et en laquelle elles sont bien appréhendées « sous la lumière spirituelle de la divine grâce » (4), grâce illuminatrice qui chez le fidèle est la lumière même de sa vertu de foi (5). Ce n'est pas que cette identification aille au premier abord toute seule : il y a en effet ici dans le texte deux passages successifs qui semblent s'opposer l'un à l'autre et sont à première vue bien embarrassants : le premier (6), celui précisément qui est en cause, dans lequel il s'agit de la connaissance par l'esprit des choses spirituelles, car « visio spiritualis » fait pendant à « visio corporalis », et surtout des choses surnaturelles, car Roger Bacon tire ici d'une vérité littérale de l'Ecriture (7) le sens spirituel, lequel s'entend de la signification surnaturelle assignée aux choses et vérités de la nature (8), dans l'espèce, d'une vision spirituelle ayant pour objet les vérités de la grâce (9) et pour principes des grâces infuses dont le nombre correspond au nombre des

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 384-385; — *Op. Tert., Frag. Duh.*, pp. 171-172; — *Metaphys.*, p. 15; — *Ibid.*, pp. 36-38.

(2) *Op. Tert., Frag. Duh.*, p. 167.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 22.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 162.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 169: « Gratia fidei illuminat multum ».

(6) *Op. Maj.*, II, pp. 161-162: « Nam sicut nihil videtur corporaliter sine luce corporali, sic impossibile est nos aliquid videre spiritualiter sine luce spirituali divinae gratiae ».

(7) *Op. Maj.*, II, p. 160: « Scita veritate rerum quae in Scriptura ponuntur, facillimum est omni theologo sensus elicere utiliter spirituales. Cum enim dicitur — custodi nos Domine ut pupillam oculi — impossibile est scire sensum Dei in hoc verbo nisi... exempli ratio habeatur... ».

(8) C'est en étudiant l'expérience de l'illumination intérieure comme expérience souverainement vérificatrice de l'expérience des sens [II[e] Partie, Chap. III, § II] que nous serons édifiés sur cette notion de « sens spirituel ».

(9) *Op. Maj.*, II, p. 161 : « ... Similiter et visio spiritualis non solum requirit ut anima recipiat ab extra, scilicet a Deo, gratias et virtutes, sed cooperetur per virtutem propriam; nam motus liberi arbitrii et consensus requiritur cum gratia Dei ad hoc ut videamus et consequamur statum salutis ».

facteurs de la vision corporelle (1) ; — le second (2), où la vision spirituelle est encore en question à propos du même verset de l'Ecriture et dans lequel il est dit qu'en fait de connaissance spirituelle l'homme connaît peu de choses par les ressources de son propre esprit, qu'il connaît davantage par l'enseignement du maître, et qu'il connaît surtout par le moyen de l'illumination divine. On ne comprend plus alors que l'homme puisse connaître quelque chose du monde spirituel par ses propres moyens et davantage par le moyen de ses maîtres, si précisément l'illumination divine est aussi nécessaire à notre intelligence pour connaître le monde des esprits que l'est à notre œil la lumière matérielle pour connaître le monde des corps, et si en vérité l'homme connaît déjà spirituellement par lui-même et par les autres, l'illumination intérieure ne jouit plus de la prérogative exclusive de nous faire connaître les réalités incorporelles.

Pour sérieuse que la difficulté puisse paraître, l'historien n'a point, croyons-nous, à la prendre au sérieux. Roger Bacon est en mal d' « éduction », comme il dit, des sens spirituels (3), et cette éduction est le règne de la convenance où comparaison n'est pas raison, comme on le voit assez par la suite immédiate, quand la vision spirituelle — toujours — est dite successivement à des points de vue différents, directe et non directe, réfractée et non réfractée, réfléchie et non réfléchie (4). Il en est de même de notre illumination : cette troisième connaissance « per divinam illuminationem » dont nous parle notre second passage, est le fait, à n'en pas douter, de l'illumination intérieure, puisqu'elle porte sur les vérités et réalités spirituelles et qu'elle est qualifiée de « pertectissima »; l'illumina-

(1) *Ibid.*, p. 160 : « ... pro quâ [id est, pupilla spirituali seu anima] per fecte custodienda, necessaria sunt septem, scilicet virtus, donum, beatitudo, sensus spiritualis, fructus et revelatio secundum modos raptus, et insuper continua influentia charismatum gratiae a plenitudine Crucifixi ». Toutes ces grâces seront précisément autant de degrés [*Ibid.*, pp. 170-171] dans la Science qui est le fruit de l'Illumination intérieure.

(2) *Ibid.*, p. 162 : « Et cum triplex est visio, scilicet solo sensu, scientia, et syllogismo.... similiter accidit in visione spirituali : nam quod homo scit solo sensu propio, modicum est quoniam indiget duplici cognitione praeter istam, scilicet per doctores a juventute usque ad senium, nam semper possumus addiscere per sapientiores nobis; et ideo tertia indigemus cognitione quae est per divinam illuminationem... ».

(3) « Sensus elicere spirituales ». Il va sans dire qu'il ne faut pas confondre ces sens spirituels avec les « sensus spirituales » que nous venons de rencontrer au milieu des grâces sanctificatrices et que nous rencontrerons plus loin au milieu des grâces illuminatrices comme le cinquième degré de la science intérieure: *Op. Maj.*, II, p. 171.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 162-163: « Aliter vero triplicatur visio secundum quod fit recte, fracte et reflexe...; et sicut in visione corporali, sic in spirituali oportet esse; et hic potest fieri multiplex operatio... ».

tion est donc, elle aussi, intérieure sans laquelle nous ne pouvons, par analogie avec l'illumination matérielle, rien connaître du monde spirituel et surnaturel, et cette connaissance s'entend ici d'une connaissance certaine, d'une connaissance, à la lettre « visuelle », s'il est vrai, nous le savons, que la vue est le sens certificateur par excellence (1) et qu'une connaissance intuitive du monde spirituel est le fait d'une illumination dite spéciale (2), laquelle n'est autre, nous le saurons, que l'illumination intérieure : notre dixième illumination, déclarément, fait double emploi avec d'autres, et il en est de même d'une autre illumination, celle dont jouissent les Philosophes, quand l'illumination se comporte chez eux non plus comme collaboratrice de leur connaissance, mais comme donatrice dès l'origine de la Sapience philosophique. Quand Roger Bacon, en effet, nous parle d'une illumination qui donne « a principio » aux philosophes la vérité philosophique tout entière (3), il entend certainement par là cette illumination sapientielle encyclopédique, faite aux origines de l'histoire, à l'homme dans la personne des Saints Patriarches et Prophètes (4) ; il n'y a en effet pour lui qu'une seule révélation primitive du savoir total, celle dont les premiers Justes de l'ancienne Loi ont été les bénéficiaires ; que si l'homme ne peut rien savoir qui vaille sans recevoir (5), à cette nécessité issue de notre impuissance intellectuelle, il est répondu précisément, d'un côté en ce qui touche l'humanité primitive, par la révélation intégrale du savoir faite aux Saints Patriarches et Prophètes, comme le texte le manifeste assez en reprenant pour justifier cette révélation, la formule même de notre impuissance intellectuelle qui justifiait déjà la révélation encyclopédique soi-disant opérée en faveur des Philosophes (6), — et d'un autre côté, en ce qui touche chaque homme dans la suite des temps, non pas par une révélation personnelle qui lui serait faite à l'origine de son développement intellectuel, mais bien par la transmission de cette unique révélation primitive dont l'enseignement magistral est le canal et l'interprète, comme le manifeste encore le texte en passant de cette ignorance

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*. Chap. II : Expérience et Méthode expérimentale. § I : L'intuition empirique.

(2) *Op. Tert.*, p. 192. — Cf *Commun. Natural.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 49.

(4) *Ibid.*, p. 53.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 50; 54; — *Op. Tert.*, p. 80.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 53 : « Impossibile fuit homini ad magnalia scientiarum et artium devenire per se, sed oportet quod habuerit revelationem... » ; — *Ibid.*, p. 50 : « Nihil primo ab homine invenitur quod sit de potestate philosophiae... quapropter necesse est horum [il s'agit des universaux] veritatem a principio fuisse homini revelatam... ».

de l'homme sans révélation à la révélation primitive, et de cette révélation, par la tradition, à la science des philosophes tout entière, religieuse et philosophique (1).

Nous voici donc à huit illuminations, et celles-ci sont encore réductibles. Nous avons relevé en effet que les Philosophes infidèles ont reçu d'admirables clartés, non seulement sur les vérités de la nature et de la raison (2), mais aussi tout particulièrement sur les mystères de la foi et de l'ordre surnaturel (3), et ces illuminations se sont distinguées devant nous l'une de l'autre et de toutes les autres. N'entrons point encore dans leurs rapports, car nous pourrions dire si nous étions édifiés sur la façon dont se comportent à l'égard l'une de l'autre chez Bacon la vérité divine et la vérité humaine, que ces deux grâces illuminatrices peut-être ne sont qu'une même illumination, puisque les vérités sacrées en nous dévoilant les arcanes de la grâce et de la gloire, nous dévoilent du coup le dernier secret du savoir naturel ; mais si elles se distinguent l'une de l'autre, elles ne se distinguent point toutes deux de certaines autres qui nous restent, et elles rentrent pour une part inégale dans la Révélation primitive d'un côté, et de l'autre dans les illuminations spéciales et les illuminations intérieures. La plupart de ces vérités en effet tant philosophiques que religieuses, les philosophes les tiennent de la Révélation originelle encyclopédique par l'organe de la Tradition dont les contributions successives à la sagesse des Gentils sont, à grands frais d'érudition, relevées à travers l'histoire (4), et il est à remarquer combien dans son souci de faire remonter à Dieu la science tout entière, Roger a toujours à cœur, à propos du savoir des philosophes, de renvoyer tout particulièrement à la Révélation primitive dont les Saints Patriarches et Prophètes furent providentiellement les grands bénéficiaires (5) ; les illuminations des grands sages de la pensée païenne rentrent même si bien dans cette Révélation encyclopédique des premiers âges du monde, qu'il arrive à notre docteur de proclamer que les Philosophes doivent aux Patriarches et Prophètes « toute » leur Sagesse tant

(1) *Op. Tert.*, pp. 80-81.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 73 ; — *Op. Maj.*, I, p. 266 ; — *Op. Maj.*, II, p. 363 ; — *Op. Tert.*, pp. 51 ; 72 ; — *Ibid.*, *Fragm. Duh.*, p. 162 ; — *Compend. Phil.*, p. 401.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 69 ; 73 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 229 ; 237 ; 243 ; — *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 160 ; — *Metaphys.*, p. 7. — Cf. p. 20, note 2.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 54-68 ; — *Hist. Review*, p. 508.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 70-71 ; — *Op. Tert.*, pp. 80 ; 271 ; — *Hist. Review*, p. 508. — Et cela à juste titre, car nous le dirons plus loin après lui, cette Révélation est à ses yeux le fondement même de la connaissance humaine : *Op. Maj.*, III, p. 53.

humaine que divine (1), et qu'on doit se demander dès lors si vraiment il ne faut pas interpréter cette parole que « Dieu a donné aux Philosophes tout leur savoir » (2) exclusivement dans le sens d'une dispensation de la Sagesse à la Gentilité par le ministère de la Tradition, héritière des grands Sages et Saints du peuple élu. Mais Roger Bacon, nous le savons, abonde souvent dans son sens, quitte à se reprendre par la suite en versant avec la même exagération dans le sens inverse, et il est indéniable qu'il a reconnu aux grands représentants de la pensée chez les Infidèles, la jouissance d'illuminations toutes directes : vertueux en effet comme ils l'ont été, ils ont reçu de Dieu immédiatement une multitude de lumières sur les vérités de la nature et sur celles surtout de l'ordre surnaturel (4), et ces illuminations expressément personnelles, loin de faire double emploi avec l'illumination indirecte de la Tradition, la redoublent en quelque sorte en la rendant plus efficace encore pour la préparation, défense et illustration de la vérité salutaire, lors de son avènement dans le monde avec le Christ (4) ; peut-on même dire qu'il se soit repris, quand maintes fois, lors de l'illumination des philosophes, il a fait la part, la large part, à la Révélation originelle et à la Tradition qui en dérive, et aussitôt avant ou après, la part qui leur revenait, aux illuminations immédiates (5) ? Mais ces illuminations ne constituent point un ordre à elles au milieu des autres illuminations : elles sont et s'appellent, quand elles révèlent du moins les vérités sacrées,

(1) *Op. Tert.*, p. 81.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 69; — *Compend. Phil.*, p. 424; — *Metaphys.*, p. 7.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 73-74; — *Op. Tert.*, p. 81; — *Ibid., Fragm. Duh.*, p. 160.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 73: « ...propter nos ut eorum persuasionibus mundus disponeretur ad fidem ». — Cf. *Hist. Review*, p. 508 : « Quoniam enim sancti a principio mundi receperunt veritatem Dei... et huic intelligendae et exponendae et exequendae et defendendae ac probandae et divulgandae necessaria esset philosophia, ideo eisdem pariter data est quibus lex divina. . ».

(5) *Op. Maj.*, II, p. 229: « ...Potuerunt habere multas nobiles veritates de Deo quae habitae sunt per revelationem factam eis secundum quod Apostolus dicit : Deus enim illis revelavit; sed magis Patriarchis et Prophetis de quibus constat quod revelationem habuerunt a quibus Philosophi omnia didicerunt... ». — *Ibid.*, p. 237: « ...Certum est eos haec habuisse per revelationem factam eis et Sanctis Patriarchis... »; — *Op. Tert.*, pp. 80-81: « ...Philosophi habuerunt haec omnia a Sanctis Dei... Et addo ad confirmationem Sapientiae philosophorum... receperunt a Deo speciales illuminationes, quibus intellexerunt multa de Deo et salute animae et forsan magis propter nos Christianos quam propter eorum salutem »; — *Ibid.*, p. 271 : « ... Nec est mirandum de hoc quia Philosophi infideles habuerunt totam suam sapientiam a Sanctis Patriarchis et Prophetis... et etiam secundum quod dicit Apostolus: Deus illis revelavit »; — *Ibid., Fragm. Duh.*, p. 159: « Sed non est mirum si haec et consimilia locuti quia Apostolus dicit quod Deus illis revelavit. Atque viderunt libros Veteris Testamenti... ».

des illuminations spéciales et des illuminations intérieures (1), — et spéciales, elles doivent l'être aussi, sinon, jusqu'à plus ample information, intérieures, quand elles révèlent la vérité de la philosophie, s'il est vrai que l'homme ne peut jamais être soustrait un moment, comme le furent les Philosophes illuminés, à l'humaine impuissance sans une grâce spéciale (2), et que déjà ces grâces avaient été spéciales qui avaient conféré aux Saints Patriarches et Prophètes la connaissance merveilleuse des secrets de la Nature (3) ; et pourquoi après tout, ne seraient-elles pas dès maintenant pour nous intérieures, puisque les illuminations intérieures certifient non seulement les vérités souveraines du Créateur, mais aussi souverainement la vérité de toute créature ? Il n'y a plus ainsi en présence que six illuminations dont deux, les illuminations qui sont le fruit de l'harmonie des sons (4) et celles qui font prévoir des événements prochains (5) nous semblent chez Bacon deux faits, consignés en passant sous sa plume appliquée au moment à d'autres considérations, et pourraient aussi bien demeurer pour nous jusqu'à plus ample informé en marge de sa pensée de l'illumination, si dès maintenant elles ne manifestaient assez d'elles-mêmes qu'elles sont, les unes, les illuminations prophétiques, des illuminations spéciales, et les autres, des illuminations intérieures, illuminations en effet dont nous saurons qu'elles comportent sept degrés jusqu'aux splendeurs de l'extase. Restent donc quatre illuminations : l'illumination générale, l'illumination spéciale, l'illumination intérieure, et cette Révélation originelle transmettant par tradition le savoir, à laquelle nous convenons de donner, pour en rassembler l'idée sous une formule à la fois usuelle et expressive, la dénomination d'illumination primitive et traditionnelle, nom qui lui convient bien en effet puisque révélation et illumination chez Roger Bacon s'équivalent (6) et que surtout dans sa

(1) *Op. Maj.*, II, p. 243; — *Op. Tert.*, p. 81.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 8: « ...Nisi gratia specialis et privilegium divinum in aliquibus perfectis obvient, humana corruptio diligenter continuat ea quae veritati et saluti sunt contraria... »; — *Compend. Philos.*, p. 412 : « ... Immomagis confirmantur, nisi sint aliqui paucissimi quibus Deus gratiam dat specialem.... ».

(3) *Op. Maj.*, I, p. 381; — *Op. Maj.*, II, p. 208.

(4) *Op. Tert.*, pp. 233-234; — *Ibid.*, p. 298.

(5) *Op. Tert.*, p. 86.

(6) Ainsi l'illumination générale de *Op. Maj.*, III, pp. 45-49 devient la révélation universelle de *Op. Tert., Fragm. Duh.*, p. 167, — et il en est de même de l'illumination spéciale des vérités de la foi qui devient dans le même passage révélation spéciale. Même équivalence sous sa plume entre révélation et illumination d'une part, et d'autre part inspiration: *Op. Maj.*, II, pp. 169-170; — *Metaphys.*, pp. 37-38.

pensée — et l'on verra à quel point il y tient — la tradition du savoir sans laquelle il n'y a point de connaissance possible, se comporte comme une vaste illumination indirecte, reflet à travers les âges et les générations de la grande clarté de la Révélation encyclopédique originelle ; c'est à les décrire successivement que nous allons nous assurer si elles sont encore réductibles et dans quelle mesure, — et puisque nous visons l'illumination intérieure, c'est par elle que nous finirons après avoir pour elle caractérisé les trois autres.

La première qui s'offre à nous est celle que Dieu confère indistinctement et uniformément à tous les hommes dans chacune de leurs connaissances : elle constitue un fait d'ordre général, attesté à la fois par l'Ecriture, les Pères, les Philosophes et les plus grands des docteurs au XIII^e^ siècle, les vieux maîtres d'alors qui tiennent tous pour la Tradition. L'Ecriture en effet nous enseigne par la bouche de Saint-Jean que « Dieu illumine tout homme venant en ce monde » (1) ou encore par celle de Saint-Paul qu' « il a révélé à tous la vérité » (2). De tous les Pères, c'est le plus grand d'entre eux, Saint-Augustin, qui a le plus magnifiquement développé cette doctrine (3) : elle fait le fond de quelques-unes de ses œuvres comme les *Soliloques* (4) et le *De Magistro*, et on la rencontre plus ou moins dans tous ses autres traités (5). Il nous enseigne par exemple (6) que les Anges non seulement nous purifient et nous sollicitent, mais aussi nous illuminent de mille manières ; toutefois, leur action illuminatrice n'est que secon-

(1) *Joan*, cap. I, v. 9. — Cf. *Op. Maj.*, III, p. 45; — *Op. Tert.*, p. 74.
(2) *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 167.
(3) *Op. Maj.*, III, p. 48.
(4) Roger Bacon semble bien ici faire une citation, et le texte d'Augustin porterait que « soli Deo est anima rationalis subjecta in illuminationibus et influentiis omnibus principalibus ». Nous n'avons pu retrouver ce passage ni dans les *Soliloques* ni dans les autres traités où nous sommes renvoyés, « Augustinus dicit in Soliloquiis et alibi ». La même difficulté d'ailleurs se présente maintes fois pour identifier certaines de ses citations d'Aristote, comme le remarque RASHDALL dans son édition du « *Compendium Studii Theologiae* », pp. 37; 45; 50; 56; 65. Ne serait-ce point entr'autres raisons que Roger n'a cure de vérifier un texte qu'il croit posséder de mémoire ? En tous cas la formule rend bien ici la pensée Augustinienne et les passages auxquels Bacon fait allusion dans les *Soliloques* se trouvent vraisemblablement dans le Livre premier: 2; 3; 4; 12; 15; 23.
(5) Sur la thèse et les diverses formes de la doctrine de l'illumination chez les Augustiniens du XIII^e^ siècle, sinon chez Augustin lui-même, nous aurons à donner quelques précisions à propos de l'Illumination générale [Cf. Chap. II, § II, et surtout Seconde Partie, Chap. I, § I], regrettant de ne pouvoir faire davantage dans une étude particulière et renvoyant à un travail ultérieur spécial.
(6) Bacon se réfère à une glose sur le Psaume 118, verset 73.

claire (1) : elle n'est qu'un reflet d'étoile devant l'irradiation du soleil divin (2). Quant aux philosophes, ils sont d'accord en cela avec notre foi : il n'y a pour eux d'illumination que par l'intellect agent et il n'y a d'autre intellect agent que Dieu lui-même ; telle est la véritable pensée d'Aristote et de ses plus fameux commentateurs, Avicenne et Averroës, et cela quoi qu'en disent certains « modernes » ou novateurs (3). C'est là d'ailleurs l'opinion unanime des plus anciens et authentiques docteurs de notre temps, à commencer par le vénérable évêque de Paris, Guilllaume d'Auvergne; celle en particulier de Robert de Lincoln, et d'Adam de Marisco (4). Qu'est-ce à dire sinon qu'avec de telles autorités, une telle doctrine est la seule qui soit orthodoxe et traditionnelle en matière de connaissance, « tota fidelis et a Sanctis confirmata » ?

Mais si nous connaissons déjà plusieurs de ses formules consacrées, nous n'avons pas encore sa teneur doctrinale : qu'enseigne-t-elle au juste ? En deux mots, elle tient que Dieu collabore à notre science comme il collabore à notre vertu : de même que l'homme ne fait le bien que sous la motion divine, de même il ne peut rien savoir en fait de vérité que sous l'action de Dieu, et ces deux assistances prêtées au même intellect qui de spéculatif devient pratique quand il aime le bien et le réalise, s'appellent à bon droit, la première comme la seconde, une illumination (5). Il va sans dire qu'il s'agit ici seulement de science humaine ou de sagesse philosophique et non de sapience divine, car les vérités de la foi doivent être le fruit, et elles le seront, d'illuminations qui ressortissent comme elles à l'ordre surnaturel ; l'illumination générale au contraire est expressément naturelle, ce qui ne veut pas dire que l'homme y ait la première et la plus grande part : bien que la vérité d'une certaine manière puisse être dite

(1) Rosmini [dans *Aristotele esposto ed esaminato*. Torino 1857, p. 390] a donc mal compris ici Roger Bacon, qui aurait, à son avis, fait des Anges autant de Dieux, en leur attribuant un certain pouvoir d'illumination sur l'intelligence humaine. Cette thèse d'ailleurs de l'illumination par les Anges est celle même de l'Angélologie Chrétienne, et elle est en particulier à l'époque celle de Saint-Thomas : *Sum. Theolog.*, I Pars, Quaest. CXI, art. 1; — *Summa cont. Gentes*, Lib. III, cap. LXXIX et LXXXI; — *Quodlibet* IX, Quaest. IV, art. 10.

(2) A dessein nous laissons, dans ce chapitre purement descriptif, le passage capital qui suit sur la vision dans les idées éternelles : nous le retrouverons avec le chapitre premier de la Seconde Partie dont il fait presque tout l'objet.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 45-48; — *Op. Tert.*, pp. 74-79.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 47; — *Op. Tert.*, pp. 74-75. — Cette attribution de la part de Bacon, d'une telle conception à Guillaume d'Auvergne est, nous le verrons, erronée.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 45.

sa chose, elle est d'abord et surtout le fait de Dieu (1), dont la lumière en s'irradiant sur notre intellect lui permet de connaître et de bien connaître, car remarquons le, les connaissances acquises sous l'influence de l'illumination générale ne sont pas quelconques : elles sont dites nous donner la vérité philosophique (2) ; Dieu n'y fait-il pas rayonner sur nous la splendeur des idées éternelles, et Roger ne tient-il pas surtout à une illumination divine dont il puisse s'autoriser, pour prouver, suivant la parole d'Augustin, que toute vérité, où qu'elle soit et quelle qu'elle soit est chrétienne, puisqu'elle vient du Verbe divin qui est le Christ (3) ? Cette remarque a son prix pour bien saisir ultérieurement l'individualité de l'illumination intérieure comme illumination et comme expérience. Sous cet aspect où elle est ainsi le fruit de l'illumination générale, la Sagesse philosophique est donc bien déjà une révélation universelle (4) : nous verrons bientôt qu'elle l'est plus et mieux encore sous un autre.

A l'illumination générale s'opposent les illuminations spéciales, dont l'idée a été si peu comprise jusqu'ici des historiens dans l'Augustinisme du XIII^e^ siècle, encore moins par eux chez Roger Bacon lui-même (5), et dont l'étude n'est pas seulement nécessaire pour la juste appréciation de l'illumination baconienne dans sa signification historique, mais l'est aussi

(1) *Ibid.:* « Quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicatur esse eorum, ad hanc tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum et eos sola superillustravit... ». [Remarquer le mot « primo » : il nous semble avoir chez Roger Bacon un sens chronologique et un sens de valeur.] Dans un passage de l'*Opus Tertium*, *Frag. Duh.*, p. 167, Bacon insiste plutôt sur la part de l'homme : « ... haec Sapientia [Philosophiae] sola est in potestate hominis, supposita tamen quadam divina illustratione... », et on le comprend assez puisqu'il veut alors prouver que nous avons avec la Sapience Philosophique le moyen de connaître la voie du salut.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 45 : « ...Quamvis aliquo modo veritas philosophiae... » — *Ibid.:* « Ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis... » ; — *Ibid.*, p. 49 : « Cum Deus illuminaverit animas eorum ut percipiendis veritatibus philosophiae » ; — *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 167.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 44 : « Ubicumque veritas invenitur, Christi judicatur ».

(4) *Op. Tert.*, *Fragm. Duh.*, p. 167.

(5) On connaît en effet dans l'école dite Augustinienne, la fortune de la théorie de l'illumination ou plutôt « d'une certaine illumination spéciale », « quaedam illuminatio specialis » ; les historiens pour la plupart ne l'ont pas assez comprise dans son individualité si curieuse de doctrine, dans ses rapports notamment avec la théorie nouvelle de la connaissance instituée par Saint Thomas [c'est le cas par exemple des Pères de Quaracchi, qui dans leur dissertation préliminaire à l'édition de certaines questions intéressant la connaissance chez Bonaventure et plusieurs de ses disciples — *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonaventurae et aliorum ipsius discipulorum*. Quaracchi 1883 — ont trop rapproché Bonaventure et son école de

pour la bonne intelligence en elle-même de la doctrine de l'illumination intérieure. Sont spéciales, les illuminations qui confèrent la connaissance des vérités de la foi et constituent de ce fait la Révélation salutaire, celles aussi qui confèrent la connaissance exhaustive des vérités de la philosophie, celles encore qui nous font connaître d'intuition, en dehors de la voie naturelle qui nous conduit du sensible à l'intelligible, les vérités et réalités spirituelles, celles enfin qui ont conféré aux Saints Patriarches et Prophètes la connaissance des secrets de la nature et de l'art, tout particulièrement de l'élixir de vie et des thèmes de l'astronomie judiciaire ou des recettes de l'astronomie opérative, et que nous avons retrouvées tout à l'heure chez les plus notables des Philosophes de la Gentilité, dans l'ordre par exemple de la Philosophie morale (1) ; et elles s'appellent toutes ainsi, sans doute pour cette raison qu'en regard de la révélation générale de la sagesse philosophique où Dieu se comporte comme l'Intellect agent commun de nos âmes, elles sont une révélation expressément particulière et personnelle, mais aussi certaines d'entre elles pour cette autre surtout que les vérités révélées sont surnaturelles : ces vérités en effet nous éclairant sur des caractères particuliers de la vie divine ou des desseins de Dieu à l'égard du monde, sont comme telles éminemment spéciales par rapport aux vérités de la philosophie qui se trouvent nous donner seulement, pour ainsi dire, des généralités sur le divin (2), et c'est précisément parce qu'elles sont ainsi spéciales dans leur contenu qu'elles le sont aussi dans leur répartition, tandis que l'illumination philosophique, à cause pareillement de la vérité divine toute générale qu'elle fait connaître, doit se distribuer à l'universalité des hommes. Que s'il arrive à nos illuminations surnaturelles de nous donner en même

Saint Thomas et de l'école thomiste], — et quand il leur est arrivé de s'arrêter à Roger Bacon, ils ont chaleureusement reconnu la doctrine de l'illumination spéciale dans celle de l'illumination intérieure : justement cette illumination spéciale se répand par le moyen du monde à l'illumination du même nom chez le Docteur Admirable, et comme nous nous en souvenons, c'est précisément l'illumination générale baconienne qui correspond à l'illumination spéciale Augustinienne.

(1) L'illumination se retrouve ainsi sous le nom d'illumination spéciale que nous lisons sous la plume de Roger Bacon : *Op. Maj.*, III, p. 53 ; — *Op. Tert.*, p. 92 ; — *Ibid.*, p. 102, sinon quatre, malgré l'équivalence qui doit exister entre le « sane spiritual illuminatione » des *Communia Naturalium* [Lib. I, Pars III, cap. 8, p. 177] et le « sine speciali illuminatione » de l'*Opus Tertium* [loc. cit.], grâce au « sine hac spirituali divinae gratiae » de l'*Opus Majus* [III, p. 102] ; — à ces passages l'on ajoutera nous autres où c'est encore notre illumination qui est en cause sous le nom de révélation spéciale : *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 167, et de connaissance spéciale : *Op. Maj.*, I, p. 381 ; — *Op. Maj.*, II, p. 208.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 373 ; — *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 170.

temps le dernier mot de la vérité des choses de la nature, nous pouvons même là trouver un témoignage en faveur de ce caractère dont elles jouissent d'être des illuminations dites spéciales en raison de la « spécialité » de leur contenu ; c'est une idée en effet capitale chez Roger Bacon, idée qui nous expliquera plus tard la vertu « certificatrice » de l'illumination intérieure et sera le ressort même de la doctrine du savoir, que la philosophie est radicalement inintelligible dans sa considération absolue, entendez par là, quand elle n'est pas considérée dans son imprescriptible finalité théologique : elle n'existe que pour la vérité divine, elle n'atteint donc son véritable sens et sa pleine valeur qu'en elle et que par elle ; c'est pourquoi par exemple les Philosophes infidèles n'ont jamais pu par eux-mêmes arriver à savoir le dernier mot de la vérité de l'arc-en-ciel (1) ; la vérité de la foi, au contraire, nous donnant le sens mystérieux et profond, spécifiquement religieux et chrétien, « spirituel », de cette lettre humainement insignifiante qui s'appelle la vérité naturelle, nous la rend pleinement intelligible, et c'est pourquoi le théologien seul peut être le véritable savant, pourvu par ailleurs qu'il ait une vie morale qui lui concilie les sublimes clartés de la science et de l'expérience intérieures.

Il va de soi qu'ainsi définies, les illuminations spéciales ont pour bénéficiaires tout qualifiés, les fidèles : elles ressortissent à l'économie même de la vie surnaturelle de la foi, et chaque étape qu'ils franchissent du progrès spirituel, marque pour eux un degré de plus dans la « spécialité » de leurs illuminations. Mais elles s'étendent aussi aux infidèles et c'est là pour Bacon un fait qu'il lui tient à cœur de prouver : il est en effet pour lui d'une importance capitale, et se trouve au nombre des idées qui sont les pierres angulaires de sa doctrine ; n'est-il pas par exemple la base de l'apologétique vraiment efficace, l'indice encore de l'idée directrice de la Providence illuminatrice, l'assise surtout de ce raisonnement infrangible dans sa quadruple vertu probatrice, qui prouve non seulement la convenance du savoir philosophique et du savoir théologique, mais aussi leur fondamentale et imprescriptible unité : c'est le Dieu des illuminations spéciales qui dispense aux hommes l'illumination commune, c'est le Dieu de l'illumination générale qui confère aux mêmes philosophes des illuminations spéciales, c'est aux premiers Justes de l'Ancienne Loi qu'a été conférée indissolublement la totalité du savoir humain et divin, et c'est sur le juste encore dans la personne du mystique exercé à la vie et à la science intérieures, que s'irradient les clartés de la philosophie avec les clartés de la foi ? Dieu donc, dans sa bonté qui ne pouvait leur refuser

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 52-53 ; — *Op. Maj.*, *I*, pp. 213-214.

la connaissance des vérités du salut (1), mais surtout dans le dessein de préparer par eux l'avènement du Christ (2), par conséquent non pas tant pour eux-mêmes que pour nous Chrétiens, a révélé directement aux philosophes de la Gentilité les mystères de la grâce et de la gloire : ainsi le témoignent Augustin dans le *De Civitate Dei* (3) et l'Écriture par la bouche de Saint Paul (4). Ce n'est pas qu'il ait dévoilé aux plus notables d'entre eux, tous les mystères de notre foi : d'une part en effet la connaissance qu'ils en ont est très fragmentaire et imparfaite comme on peut le constater d'après leurs écrits (5), et d'autre part surtout les vérités de la foi leur viennent, nous l'avons vu, pour la plupart du canal de la Tradition ; mais enfin ils ont tous admirablement parlé de la vertu (6), bien mieux, ils l'ont tous pratiquée et pour quelques-uns même portée jusqu'à l'héroïsme (7), et l'on saura bientôt que l'excellence morale est la source et la garantie des plus précieuses illuminations : ils ont donc reçu d'admirables clartés non seulement sur les arcanes du savoir philosophique (8), mais encore sur celles du monde surnaturel (9), surpassant en cela comme il convient, des femmes aussi faibles que les Sibylles, illuminées elles aussi pourtant de Dieu lui-même (10) : par exemple, sans appartenir au peuple élu et sans recevoir par conséquent en cela l'influence de la Révélation primitive, ils ont, connaissant leur impuissance d'hommes et l'infinie bonté de Dieu, conclu à la nécessité d'une Révélation salutaire (11) dont ils ont pressenti en partie les nombreuses vérités. L'illumination spéciale des philosophes nous apparaît ainsi comme une extension de la révélation chrétienne au monde des Gentils, et c'est bien en cela qu'elle est en dehors

(1) *Op. Maj.*, II, p. 367.
(2) *Op. Maj.*, III, p. 73 ; — *Op. Maj.*, II, p. 373 ; — *Op. Tert.*, p. 81.
(3) *Op. Maj.*, III, p. 74.
(4) *Op. Maj.*, II, p. 229 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 160.
(5) *Hist. Review*, p. 509.
(6) *Op. Maj.*, II, pp. 255-299 ; — *Op. Tert.*, pp. 50-51 ; — *Ibid., frag. Duh.*, pp. 162-163 ; — *Metaphys.*, pp. 18-36 ; — *Compend. Phil.*, p. 401.
(7) *Op. Maj.*, III, p. 73.
(8) *Op. Tert.*, p. 51 ; — *Compend. Phil.*, p. 401.
(9) Les références ont été relevées déjà qui concernent la connaissance des vérités de la foi chez les infidèles. On sait qu'Abélard accordait à Mercure Trismégiste, à Platon et à Sénèque la connaissance de la Trinité, et que Thomas d'Aquin devait au temps de Bacon le nier vigoureusement : *S. Theolog.*, P. I., Quaest. 32, art. 1. ad. 1. — Cf. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la Philosophie et la Foi de Bérenger de Tours à Saint-Thomas d'Aquin*. Paris, 1909, pp. 21 sq ; — Grabman : *Geschichte der scholastischen Methode*. Fribourg 1911, T. II, p. 198.
(10) *Op. Maj.*, III, p. 73 ; — *Op. Tert.*, p. 81 ; *Ibid., frag. Duh.*, pp. 159-160.
(11) *Metaphys.*, p. 38.

de l'ordre naturel de l'illumination générale auquel cette révélation s'oppose comme spéciale : elle ressortit au règne de la grâce, et elle est le témoignage de l'ubiquité merveilleuse de l'âme de l'Eglise débordant dans le temps et dans l'espace par delà les limites du corps de la communauté chrétienne qu'elle vivifie.

Ces illuminations surnaturelles pourtant des fidèles et des infidèles ne sont pas, semble-t-il, toutes les illuminations spéciales, et il est bon de remarquer qu'il ne paraît point y avoir entre spécial et surnaturel une équivalence nécessaire qui pourrait nous abuser par la suite sur la nature de l'illumination intérieure : les Patriarches et Prophètes en effet ont reçu des lumières spéciales sur les vérités de la philosophie naturelle (1) et il en est de même des philosophes païens sur les vérités de la philosophie morale (2), et il n'est point dit que chez les uns et chez les autres les vérités surnaturelles y aient été pour quelque chose par les clartés qu'elles jettent sur la nature, au contraire même ces illuminations morales auraient concilié aux philosophes des illuminations surnaturelles ultérieures (3) ; il est vrai, que les saints Patriarches ont su la philosophie dans sa plénitude non seulement parce qu'ils l'expérimentèrent tout entière du fait de leur longévité merveilleuse, mais aussi parce qu'ils la reçurent avec la loi de Dieu (4) et que d'autre part les lumières de la philosophie profane pour admirables qu'elles aient été, ont été toujours incomplètes (5). De même, par l'illumination spéciale aussi l'homme peut connaître d'intuition les vérités et réalités du monde spirituel (6), et s'il se trouve soustrait alors à la loi commune (7), il n'est point dit qu'il soit transporté pour cela dans le règne surnaturel ; il est vrai encore ici, que le monde spirituel est surtout pour Bacon celui de la foi, si l'on se rappelle toutes les vérités et réalités qu'il y compte, et cette connaissance nous semble ainsi devoir être, comme son objet, surnaturelle. En définitive, toutes les illuminations surnaturelles sont des illuminations spéciales, mais toutes les illuminations spéciales ne nous paraissent pas des illuminations surnaturelles, et nous respectons chez Bacon les précisions et les imprécisions de sa pensée si nous disons pour conclure que les illuminations spéciales sont

(1) *Op. Maj.*, I, p. 381; — *Op. Maj.*, II, p. 208.
(2) *Op. Maj.*, III, p. 73; — *Op. Tert.*, pp. 51-72; — *Ibid. frag. Duh.*, p. 162.
(3) *Op. Maj.*, III, p. 73; — *Op. Tert.*, p. 81.
(4) *Op. Maj.*, III, p. 53.
(5) *Hist. Review*, p. 509.
(6) *Op. Tert.*, p. 192; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175.
(7) *Op. Maj.*, I, p. 107.

surtout des illuminations que la surnature explique dans ses grâces et qui l'expliquent dans ses vérités.

Mais générale ou spéciale, l'illumination est immédiate : il nous reste, avant l'illumination intérieure, à en caractériser et décrire une troisième qui sous un de ses aspects est la Révélation par excellence, puisqu'elle donne à l'humanité la vérité tout entière, et sous un autre constitue une véritable illumination indirecte : nous reconnaissons aussitôt pour l'avoir déjà nommée, l'illumination primitive et traditionnelle. Sous ces deux aspects, elle est attestée par l'histoire, et pour citer les principales autorités, elle a pour elle le témoignage des Livres saints, d'Augustin et d'Aristote, l'Aristote du Secret des Secrets naturellement (1) : ils nous enseignent que Dieu non seulement a illuminé l'homme pour qu'il puisse trouver et prouver la vérité, mais encore qu'il l'a conférée tout entière dès l'origine à l'humanité dans la personne de ses représentants choisis, les Saints Patriarches et Prophètes, lesquels ont joui ainsi de la plénitude de la science humaine et de la science divine ; si les grands philosophes de la Gentilité furent à leur manière, du fait des illuminations directes spéciales dont ils furent gratifiés, des chrétiens avant le Christ, les premiers Justes de l'Ancienne Loi furent les vrais et grands philosophes avant qu'il y eut des philosophes dans le monde (2) : ils composèrent non seulement des Livres sacrés, mais aussi des Livres philosophiques de toute espèce (3), à tel point qu'on peut dire, comme ils traitaient déjà philosophiquement les vérités de la foi (4), qu'ils portèrent deux fois la Philosophie à sa perfection (5). C'est précisément grâce à ces traités sapientiaux en partie, que la vérité de la Révélation primitive s'épancha à travers le monde et les générations, et voilà le second aspect de notre illumination, celui sous lequel elle est et s'appelle tradition (6) ; les philosophes, gens curieux et pleins d'ardeur pour l'étude, plus studieux même que nous chrétiens (7), comme ils sont aussi plus vertueux (8), passèrent leur vie à voyager en quête de vérité ; découvrant les livres où étaient consignées les expériences de la vie patriarcale providentiellement si longue, ils s'ini-

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 49-50; 53-54.

(2) Ce nom de philosophe ou d'ami de la Sagesse aurait été porté la première fois, selon Bacon (*Op. Maj.*, III, p. 61), par les sept premiers sages de la Grèce au nombre desquels il compte Thalès.

(3) *Op. Tert.*, p. 80; — *Ibid., frag. Duh.*, p. 159.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 229.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 72.

(6) *Op. Maj.*, III, pp. 55-68. — Cf. autres références, p. 19, note 3.

(7) *Op. Tert., frag. Duh.*, p. 159; — *Op. Maj.*, III, p. 78.

(8) *Op. Tert.*, p. 50; — *Compend. Phil.*, pp. 401-402.

lièrent au savoir philosophique à l'école des Saints de l'Ancien Testament et même entrèrent en commerce personnel avec eux ou avec les plus fameux de leurs descendants ; de là vient leur science immense et comme infinie (1) tant dans les choses humaines que dans les choses divines, plus encore, nous le savons, que de ces illuminations immédiates dont ils furent privilégiés. Nous n'insistons pas davantage sur cette tradition du savoir dont nous aurons ultérieurement à décrire l'histoire et à dégager le rôle et la valeur dans la doctrine baconienne de l'illumination ; qu'il nous suffise de noter ici que ses deux canaux ou moyens sont, non pas la coutume ou l'opinion commune ou encore l'autorité d'un docteur quelconque, toutes causes d'erreurs dont Roger a fait devant nous déjà une virulente critique, mais, dans sa langue même, le texte écrit de l'Écriture et des Philosophes, et, dans son ministère oral, l'enseignement des « experts » qui l'interprètent : la parole magistrale, en vérité, ainsi que le livre sont et font pour cette illumination traditionnelle un peu ce que sont et font les sens pour l'expérience extérieure, et l'illumination intérieure pour l'autre expérience : à distance dans le temps, ils nous font puiser à même la vérité révélée, et cette vérité sans leur organe est muette ; une telle remarque a son prix pour comprendre plus tard le sens profondément doctrinal de maintes paroles de notre moine sur la nécessité de la connaissance des langues (2) et de l'étude directe du texte tant dans la faculté de Philosophie que dans celle de Théologie (3), le sens de ses critiques contre la corruption de la Bible Parisienne (4) et d'Aristote (5), contre l'enseignement de son temps et la maîtrise usurpée des plus éminents de ses contemporains comme Alexandre de Halès (6), Albert le Grand (7) et même Thomas d'Aquin (8), la valeur enfin de sa conception de l'éminente dignité du magistère humain qui si magnifiquement réhabilite la méthode d'autorité.

(1) *Op. Tert.*, p. 51.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 80 sq ; — *Op. Tert.*, pp. 32-34 ; 88 sq ; — *Hist. Review*, p. 516 ; — *Compend. Phil.*, p. 464 sq.

(3) *Op. Minus*, p. 328.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 94 sq ; — *Op. Min.*, pp. 330 sq ; — *Op. Tert.*, p. 92.

(5) *Compend. Philos.*, pp. 468-469 ; — *Comm. Natural.* Lib. I, Pars I, pp. 11-12. — Toujours pour cette même raison, au fond, que les écrits d'Aristote sont la voie par laquelle parvient aux Latins la sapience philosophique, Roger déplore encore de les voir pour la plupart ignorés des contemporains : *Op. Maj.*, III, p. 25 ; — *Compend. Phil.*, pp. 473-474 ; — *Compend. Stud. Theolog.*, pp. 33-34.

(6) *Op. Min.*, pp. 327-328 ; — *Op. Tert.*, pp. 30-31 ; — *Compend. Phil.*, p. 425.

(7) *Op. Min.*, pp. 325-327 ; — *Compend. Phil.*, p. 426.

(8) *Compend. Phil.*, p. 426.

Le retentissement de la révélation primitive et de l'illumination traditionnelle à travers toute la pensée baconienne, nous témoigne de l'importance que notre docteur leur reconnaît entre toutes les illuminations. Cette importance, il l'a lui-même proclamée à plusieurs reprises (1), et il voit dans cette vaste illumination originelle dont le trésor s'inventorie chaque jour davantage par le labeur des générations, le fondement même de la connaissance humaine ; aussi, devons-nous, après l'avoir décrite, la comparer dans ses rapports de ressemblance et de différence avec les deux autres illuminations que nous connaissons jusqu'ici. Comme illumination primitive, elle se rapproche d'elles, en ce qu'elle est comme elles immédiate; mais elle s'en éloigne, d'une part parce qu'elle est surnaturelle, conférant les vérités de la foi et avec elles et pour elles intégralement les vérités de la Philosophie et parce qu'elle est dispensatrice de la science parfaite, non point collaboratrice de l'intelligence, ce qui la distingue deux fois de l'illumination générale, et d'autre part parce qu'elle est originelle, ce qui l'oppose à l'illumination commune et à l'illumination spéciale, toutes deux illuminations continuées, l'une continue, l'autre discontinue. Comme Tradition, elle se différencie d'elles encore, en constituant un certain ordre d'illumination indirecte, mais elle se rapproche de l'illumination spéciale, en ce qu'elle véhicule chez les Philosophes des vérités divines à travers les vérités humaines de la Philosophie, alors que celle-là dispense plutôt aux Gentils les vérités du salut et avec elles ou dans elles les vérités philosophiques, et elle ressemble à l'illumination générale, dès lors qu'elle se comporte comme le moyen naturel et commun de connaître. En résumé, donnant les vérités de la foi, elle est surnaturelle et de ce fait elle était bien à l'origine un ensemble d'illuminations spéciales, mais donnant aussi les vérités de la nature et de la raison et surtout se manifestant maintenant comme une norme et une source communes de vrai, elle double, dans l'œuvre de la connaissance, l'illumination générale, sans faire pourtant double emploi avec elle, pas plus qu'elle ne fait double emploi avec les illuminations spéciales dans leur contribution à la connaissance humaine. Mais le moment n'est pas encore venu pour nous de passer de ces rapports purement descriptifs aux rapports fonciers suivant lesquels nos illuminations s'aménagent dans l'unité d'une même doctrine : retenons seulement qu'à notre illumination primitive et traditionnelle, par égard pour son éminente dignité au milieu des autres illuminations, un nom semble bien convenir par anto-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 53; — *Op. Tert.*, pp. 79-80; — *Historical Review*, p. 508.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

nomase, comme le nom d'expérience revenait par antonomase déjà, nous dit Bacon, à la science expérimentale : elle est et s'appelle la « Révélation » (1), révélation, par ses moyens, en quelque sorte extérieure, comparativement à une autre, semble-t-il, tout intérieure sous ses deux formes, philosophique et religieuse. Mais ces deux illuminations, générale et spéciale, constituent-elles vraiment l'une et l'autre ou bien l'une ou l'autre, la révélation intérieure baconienne ? Qu'est-ce en un mot que l'illumination intérieure ?

§ II. — L'Illumination intérieure

Nommément, Roger Bacon ne nous a parlé qu'en trois passages de l'illumination intérieure (2) : c'est bien peu pour une idée qui chez lui constitue à elle seule toute une doctrine, et préside même pour une très grande part à une synthèse de sa pensée : mais nos trois textes présentent heureusement cette diversité de rédaction qui supplée dans une certaine

(1) Ce qui n'implique pas qu'elle soit la Révélation par excellence, puisque les saints Patriarches et Prophètes, pour avoir reçu la plénitude du savoir philosophique, n'ont pas reçu encore la plénitude des vérités de la foi, et en effet Roger Bacon nous dit, dans sa formule de cette vaste illumination collective, « quod eisdem pessimis data est philosophiae plenitudo quibus et lex Dei, scilicet sanctis patriarchis et prophetis a mundi principio » : après la révélation de la Loi ancienne devait venir la révélation de la Loi nouvelle, celle de l'Evangile, qui complète l'ancienne et constitue la révélation parfaite.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 22; — *Op. Maj.*, II, pp. 169-170; — p. 243, trois textes dont nous avons cité déjà les deux premiers dans l'introduction et dont nous transcrivons maintenant le troisième : «.... Qui vero haec quatuor [scilicet mundificatio animae a peccatis, subtractio animi a naturali desiderio regendi corpus, suspensio mentis ab hoc mundo sensibili ut adhaereat saeculo intelligibili, et certificatio per revelationem et prophetiam de eis de quibus mens humana non potest praesumere] haberet.... vacaret contemplationi felicitatis futurae... quatenus pius et misericors Deus pleniorem revelaret veritatem, sicut probatum est ipsum revelasse aliis quam eis qui in lege veteri vel nova nati sunt et educati... Et quoniam perceperunt quod ad cognitionem felicitatis necesse fuit eis separare se a peccatis et a corporali amore superfluo et a mundo, ut quartum possent a Deo recipere, scilicet illuminationem interiorem, qualenus articulos veritatum fidelium perciperent, omnibus abjectis vacabant contemplationi sapientiali futurae felicitatis. »

A ces trois passages, nous en avons vu trois s'ajouter encore, où l'illumination intérieure pour ne pas être nommée, n'en est pas moins clairement désignée : un qui fait suite à celui qui vient d'être cité : « Postquam vero fuerunt praeparati ad illuminationes divinas, recipientes eas, posuerunt quod, etc... » (p. 244) et deux autres (*Op. Maj.*, II, pp. 161-162) dont le texte a été transcrit déjà lors du bilan des illuminations (p. 22, note 2 et p. 23, note 2). C'est là pour nous jusqu'ici toute la documentation de l'illumination intérieure, illumination qui n'est pas encore identifiée avec l'illumination spéciale.

mesure au développement de la part de l'auteur et se trouve favoriser ainsi l'étude de l'historien, et d'ailleurs, n'avons-nous pas les autres illuminations pour nous aider à caractériser maintenant celle qui tout particulièrement nous intéresse ? Cette caractéristique comportera pour nous deux moments : l'illumination intérieure sera d'abord déterminée dans son extension, puis dégagée dans les propriétés et attributs qui lui assurent sa spécificité au milieu des autres illuminations, — de telle sorte qu'après l'avoir ainsi doublement décrite, nous serons à même, pour finir, d'en donner une idée compréhensive, idée sans doute que l'étude de la science et de l'expérience intérieures viendra plus tard parfaire, mais qui est déjà suffisante pour convaincre les historiens d'avoir commis, à son égard et à l'égard de l'illumination baconienne, les plus graves méprises.

Retenons bien, maintenant que nous les avons acquis, les caractères propres à chacune de ces trois illuminations qui s'appellent l'illumination générale ou universelle, l'illumination primitive et traditionnelle et l'illumination spéciale, et rappelons-nous notre illumination intérieure, telle que nous l'avons deux fois déjà rencontrée et décrite : elle serait, comme la lumière l'est pour la vision corporelle, le moyen pour nous de connaître les vérités et réalités spirituelles (1), et un moyen parfait (2), car elle est une méthode « certificatrice » qui nous fait savoir les arcanes de la grâce et de la gloire comme l'expérience des sens nous fait savoir les secrets de la nature et de l'art (3), et la méthode souverainement « certificatrice » qui nous donne non seulement la connaissance des vérités et réalités souveraines du monde spirituel et surnaturel, mais encore la connaissance souveraine des vérités et réalités de la nature (4), et comme telle, elle nous dispenserait une science, science graduée tout intérieure comme elle (5) ; elle aurait été, d'autre part tout particulièrement le privilège des saints Patriarches et Prophètes, ainsi que de nombreux fidèles après le Christ (6), et elle aurait été le partage aussi des philosophes infidèles dans la connaissance qu'ils ont eue des vérités de la foi (7). S'étend-elle ainsi comprise aux autres illuminations, et sinon, quelles sont celles qui rentrent en elle ou dans lesquelles elle rentre ?

Plus ou moins manifestement, toutes les illuminations spéciales sont des illuminations intérieures, si nous ne sommes pas encore autorisés à dire que toutes les illuminations intérieures sont des illuminations spécia-

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 161-162.
(2) *Ibid.*, p. 162 (second texte).
(3) *Op. Maj.*, III, p. 22.
(4) *Op. Maj.*, II, p. 169.
(5) *Ibid.*, pp. 170-171.
(6) *Op. Maj.*, II, p. 169.
(7) *Op. Maj.*, II, p. 243.

les. N'est-il pas avéré en effet que les illuminations spéciales sont surtout des illuminations surnaturelles, ayant pour sujets tout qualifiés les esprits des fidèles, et pour objets les vérités de la foi et avec elles et par elles et pour elles l'ultime vérité de la sapience philosophique ? Or, nous avons là précisément, d'une part dans cette connaissance des vérités sacrées et dans cette connaissance exhaustive des secrets de la nature, la double connaissance conférée par l'illumination intérieure, et d'autre part dans les bénéficiaires des illuminations spéciales, les bénéficiaires mêmes de notre illumination. Sans doute Roger Bacon nous déclare que seulement de nombreux fidèles ont ainsi reçu des illuminations « certificatrices », mais il en était de même déjà des saints Patriarches et Prophètes qui seuls de tout un peuple et d'un peuple élu pourtant, furent spécialement — et intérieurement — illuminés, et cette réserve par ailleurs s'entend très bien ici sous sa plume si l'on songe qu'il a plutôt en vue ces illuminations intérieures qui avec les vérités de la foi donnent la connaissance parfaite des vérités de la philosophie (1), auquel cas en effet il est assez manifeste par les faits qu'elles ne sont pas le partage de tous les fidèles : sans compter qu'il ne s'agit pas seulement d'illuminations qui donnent les vérités de la foi, mais que donne la grâce de la foi (2), et Roger peut faire allusion ici à l'inégalité, chez le fidèle, de la vie de la foi, dont les vues deviennent partant inégales, et de fait nous constaterons, le moment venu, que dans l'âme du fidèle vivant de la vie spirituelle, les illuminations s'étagent et avec elle la science intérieure dont elles sont la source (3).

Mais les illuminations des fidèles sur les vérités du Créateur et de la créature, ne sont pas toutes les illuminations spéciales : il y a encore les illuminations spéciales des infidèles, et elles aussi manifestement sont des illuminations intérieures, quand elles révèlent du moins à tous ces grands philosophes de la Gentilité les vérités de la foi (4). Et quand elles portent sur telles vérités de la simple philosophie que nous admirons dans leurs écrits ou dans leur vie ? Elles doivent être intérieures encore, comme l'ont été, nous le verrons bientôt pour leur propre compte, d'autres illuminations spéciales du même genre, les illuminations philosophiques des Saints Patriarches et Prophètes (5), et on le conçoit assez puisque les Philosophes infidèles n'ont jamais pu rien savoir par eux-mêmes de la vérité dernière

(1) *Op. Maj.*, II, p. 169 : « ... non solum in spiritualibus, sed corporalibus et scientiis philosophiae ».
(2) *Op. Maj.*, II, p. 169 : « ..... Nam gratia fidei illuminat multum.... ».
(3) *Op. Maj.*, II, pp. 170-171.
(4) *Op. Maj.*, II, p. 243.
(5) *Op. Maj.*, I, p. 381 ; — *Op. Maj.*, II, p. 208.

de la nature (1) : si donc ils ont su le dernier mot d'une vérité philosophique, c'est qu'il leur est arrivé de recevoir de Dieu des illuminations intérieures, car l'illumination intérieure a seule le privilège de nous conférer de telles clartés (2). Quant à cette illumination spéciale qui nous fait percevoir d'intuition, en dehors de la voie commune, marquée par la nature à la connaissance humaine, les vérités et réalités du monde spirituel (3), elle nous rappelle à propos de la connaissance du monde intelligible, certain mode — expérimental — de connaître que nous avons vu à l'œuvre dans la connaissance du monde sensible (4), et elle s'appellera tout simplement l'illumination intérieure quand cette illumination deviendra pour nous une expérience véritable, l'expérience de l'illumination intérieure. Toutes les illuminations spéciales sont ainsi parcourues, et elles rentrent bien toutes dans l'illumination intérieure : en est-il de même de l'illumination primitive et traditionnelle, à laquelle précisément nous amenaient à l'instant ces illuminations spéciales dont furent gratifiés sur le monde de la nature, les Patriarches et Prophètes ?

Il est bon de distinguer. La Révélation primitive est encyclopédique : elle donne avec la vérité de la foi, la vérité de la philosophie tout entière ; elle est donc une illumination spéciale, — et intérieure (5). Mais encore faut-il ici bien entendre une telle illumination, car enfin l'humanité primitive non plus que l'humanité actuelle n'est un seul homme; notre révélation, sans que pour cela soit mise en cause l'essentielle gratuité de la Sagesse, donnée par Dieu à qui il veut et comme il veut (6), n'a pas dû se déverser en une seule fois tout entière sur une seule individualité, pas plus qu'elle n'a pu, rappelons-nous l'éminente dignité du vrai (7), se distribuer comme une manne indistinctement à tous les individus : elle a dû se partager entre des personnalités élues du peuple choisi, et en effet elle n'est autre qu'une somme de révélations intérieures départies aux premiers Justes de l'ancienne Loi et réparties sur une ère qui part d'Adam pour se clore avec Abraham ou tout au plus, semble-t-il, avec sa postérité immédiate (8). Telle est la vérité de l'histoire, et il faut comprendre ainsi, croyons-nous, chez

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 52-53.
(2) *Op. Maj.*, II, p. 169.
(3) *Op. Tert.*, p. 192; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175.
(4) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Chap. II, § I, L'intuition empirique.
(5) *Op. Maj.*, II, p. 169: « Et ideo Sancti Patriarchae et Prophetae, qui primo dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores... ».
(6) *Op. Tert.*, p. 32.
(7) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Chap. I, § I.
(8) *Op. Maj.*, III, pp. 55; 68.

Roger Bacon — il a de ces certitudes historiques déconcertantes, et bien d'autres encore ! — cette distribution de la révélation sapientielle : chaque Juste reçut en cette ère privilégiée une suite innombrable d'illuminations personnelles, et à cet effet fut gratifié d'une longévité merveilleuse (1) qui lui permit, sinon de parcourir tout le cycle de la Sagesse, du moins d'épuiser une de ses parties, car il est vraisemblable que chaque famille patriarcale eut sa spécialité, et par exemple Bézaléel fut versé dans tous les secrets de la nature inanimée ou des éléments, et Cham, fils de Noé, cultiva le premier les arts magiques et les porta à leur perfection (2) ; de telle sorte, que toutes ces illuminations intérieures, exhaustives chacune pour leur part du savoir qu'elles donnent, finirent, multipliées par la longévité millénaire des patriarches, par constituer comme une immense illumination collective, partant, une véritable révélation encyclopédique, révélation justement originelle puisqu'elle fut conférée aux premiers hommes dès les premiers âges du monde. Comme on le voit, la Tradition dans cette ère de révélations toutes directes, n'est pas déjà sans avoir sa part, soit que les vérités expérimentées se transmettent de patriarche à patriarche à travers le peuple élu, soit surtout qu'elles s'épanchent, dès cette époque de haute antiquité, du peuple d'Israël à travers le monde de la Gentilité, car Roger Bacon s'efforce par une suite de raisonnements synchroniques d'établir dans l'ère même de la Révélation, une telle transmission de l'une et l'autre Sagesse, humaine et divine, au monde des philosophes, et nous voici maintenant devant le second aspect de notre illumination, celui sous lequel elle est et s'appelle une illumination traditionnelle : est-elle encore chez tous ces philosophes qu'elle vient successivement éclairer, une illumination intérieure, comme l'était chez les Patriarches qui en furent successivement les bénéficiaires cette illumination primitive dont elle est le reflet indéfiniment réfléchi à travers l'histoire? La réponse n'est pas que l'illumination en cause se comporte, par le ministère et l'organe de l'enseignement du maître et du livre, comme une révélation en quelque sorte extérieure, car nous ne savons pas encore si et comment l'on peut faire fond sur cette qualification d'intérieure qui caractérise notre illumination devant les autres illuminations et l'autre expérience ; nous ne dirons pas davantage qu'elle n'est qu'une illumination tout indirecte et bien lointaine, car nous semblerions lui marchander son nom et son titre d'illumination, et Roger Bacon tient assez qu'elle en soit une (3) et nous y tenons avec lui pour traduire et sauvegarder autant que

(1) Références page 18, note 2.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 54-55.

(3) Puisqu'elle n'est le fondement de la connaissance humaine qu'autant qu'elle a pour fondement elle-même la Révélation primitive dont elle nous transmet les vérités.

possible par le vocabulaire — illumination traditionnelle au lieu de Tradition — l'originalité de sa pensée ; qu'elle soit par conséquent ici pour nous simplement ce qu'elle est dans sa simplicité : la consignation écrite de la Sapience originelle révélée dont l'enseignement oral du maître n'est que le canal et l'interprète. Mais où donc se trouve consignée une telle Sagesse ? Dans les écrits des philosophes sans doute, car cette tradition, Roger la suit surtout chez eux, mais elle se trouve aussi et avant tout dans le Livre par excellence de la Révélation, l'Ecriture (1). Or toutes ces sentences profanes ou sacrées qu'on rencontre à profusion sous la plume des philosophes, peuvent être le résidu lointain des illuminations intérieures des saints Patriarches et Prophètes, elles ne nous certifient pas pour cela le moins du monde les vérités du Créateur et celles de la Créature : elles sont insuffisantes et incomplètes, et elles se trouvent donc essentiellement soumises à révision et à complément de notre part, et partant suspendues finalement à l'illumination intérieure hors de laquelle il ne saurait y avoir de certification définitive (2). Quant à la Sainte Ecriture, elle vérifie certes les vérités souveraines de la grâce et de la gloire et souverainement toutes les vérités du monde naturel, puisque nous savons d'elle qu'elle contient en plénitude de la Sagesse (3) et que tout ce qui lui est conforme est du fait même garanti comme vrai, comme tout ce qui lui est contraire est par le fait même erroné (4) ; mais elle ne fait pas pour autant, de sa révélation propre, une illumination intérieure, et l'exemple si curieux de l'ultime certification de l'arc-en-ciel (5) peut bien sembler prouver le contraire, nous croyons et verrons bientôt qu'expression des illuminations intérieu-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 36; .. *Ibid.*, p. 68; — *Op. Tert.*, p. 73; — *Ibid*, p. 81; — *Hist. Review*, p. 508.

(2) Avec les livres des philosophes, les écrits des Pères et des Saints sont un autre organe de la tradition du savoir révélé, et nous dirons qu'il faut aussi leur retrancher et surtout leur ajouter, car il n'y a rien d'humain qui ne soit perfectible.

(3) Aux références de la note 1, joindre ici tout particulièrement : *Op. Maj.*, III, pp. 51-52; — *Op. Maj.*, I, p. 175; — *Op. Minus*, p. 358; — *Opus Tert.*, p. 82; — *Hist. Review*, p. 516, — tous textes qui concernent la Sagesse philosophique en reprenant sensiblement la même formule : « Omnis creatura in se vel in suo simili vel in universali vel in particulari, a summis coelorum usque ad terminos eorum ponitur in Scriptura... ». C'est à la thèse précisément de l'inclusion de toute vérité dans la Sainte Ecriture, qu'est ordonnée la thèse baconienne de l'illumination originelle encyclopédique, et cette thèse de l'Ecriture contenant toute Sagesse est ordonnée elle-même à une autre, celle de l'union parfait, mieux, de la parfaite union de la Philosophie et de la Théologie, de la raison et de la foi.

(4) *Hist. Review*, p. 509.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 52-53; — *Op. Maj.*, I, pp. 213-214; — *Op. Tert.*, p. 83.

res de ceux qui l'ont rédigée sous l'inspiration d'en haut, l'Ecriture nous fournit une matière pour recevoir de Dieu des illuminations intérieures qui nous font exprimer de son sens littéral, son sens spirituel ; elle s'illumine aux yeux seulement de la foi dont les vues se hiérarchisent suivant les degrés de la vie spirituelle de la grâce, et l'illumination traditionnelle, constituée par la double transmission, écrite et orale, des deux vérités, divine et humaine, se comporte ainsi en définitive comme une lumière, illuminée par la lumière des illuminations intérieures de la Révélation primitive, à laquelle elle s'est une fois providentiellement alluméc, et illuminatrice par la lumière encore des illuminations intérieures, qui la ravivent et la rallument chez ceux qui la reçoivent au cours des âges avec les dispositions requises. Mais c'est avant l'heure toute la doctrine qui vient en question de la tradition et du progrès, et nous devons donc conclure : seules jusqu'ici et sûrement, la révélation primitive et les illuminations spéciales rentrent dans l'extension des illuminations intérieures.

Et l'illumination générale ? La rangerons-nous, elle aussi, dans l'illumination intérieure, ou bien Roger Bacon entend-il que, de même que toutes les illuminations spéciales sont des illuminations intérieures, de même toutes les illuminations intérieures sont des illuminations spéciales ? Dès l'abord, il peut sembler que l'illumination générale soit tout simplement un cas de l'illumination intérieure. Notre illumination universelle en effet ne fait point figure chez Bacon d'être une collaboratrice quelconque de notre connaissance; nous lisons d'elle dans l'*Opus Majus* (1) qu'en rayonnant sur nous, elle nous fait savoir « la vérité philosophique » et qu'elle contribue ainsi « à notre science » : elle est donc source de connaissance vraie, ce qui précisément caractérise pour nous jusqu'ici l'illumination intérieure, et le secret nous est même donné de sa vertu certificatrice : Dieu s'y comporte, suivant la pensée d'Augustin, comme le dispensateur des idées éternelles. Par ailleurs, s'il est bien entendu qu'elle est la révélation philosophique comme elle est appelée dans le dernier fragment découvert de l'*Opus Tertium* (2), encore faut-il bien comprendre ici ce terme de philosophie. Sans doute, la philosophie nous est apparue déjà cette Sagesse compréhensive qui embrasse toutes les sciences de la nature et s'appelle la Sapience humaine par rapport à la Sapience divine, la théologie ; mais pourquoi étudie-t-elle ainsi la vérité de la Créature sinon pour la vérité du Créateur, et cette vérité-là elle la connaît (3) ; que dis-je !

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45.
(2) *Fragm. Dub.*, p. 167.
(3) *Op. Maj.*, III, p. 51 ; — *Metaphys.*, p. 6.

d'une certaine manière et dans une certaine mesure elle aboutit aux vérités surnaturelles, s'il est admis que les vérités de la foi sont communes à la Philosophie et à la Théologie et, dans la Philosophie, à la philosophie morale qui fut la Théologie des Gentils (1) ; l'illumination générale se trouve avoir ainsi, pour objet, avec les vérités du monde corporel, les vérités du monde spirituel et surnaturel, et elle se rencontre en cela une fois encore avec l'illumination intérieure. Roger Bacon, enfin, semble bien instituer quant aux termes, entre expérience par les « sens » extérieurs et expérience par « illumination » intérieure, une opposition fondée sur ce fait que la première serait et ne serait rien que l'exercice des sens (2) — avec le concours naturellement des instruments et des « œuvres certificatrices » — et que la seconde serait et ne serait rien qu'une illumination, s'attribuant dès lors toute illumination, qu'elle s'appelle maintenant illumination générale comme elle s'appelait tout à l'heure illumination spéciale, car toute illumination vraisemblablement est « intérieure », comparée à la vérification qui s'opère par les sens « extérieurs ». Il y aurait ainsi deux espèces d'illuminations intérieures, l'illumination générale et l'illumination spéciale, comme il y aura chez elles d'ailleurs sept degrés, et à prendre les choses du côté divin, Dieu coopérerait avec nous trois fois à l'œuvre de notre connaissance, pour autant du moins qu'elle concerne les vérités et réalités du monde corporel : une première coopération apparaît avec le concours prêté à l'exercice vérificateur des sens comme à toute action d'une cause seconde (3) ; une deuxième a lieu avec l'illumination intérieure, mais avec une illumination intérieure constituée par l'illumination générale et conférant, avec les idées éternelles certificatrices, la vérité de la philosophie, coopération qui est suivie dans certains cas d'une troisième éminemment gratuite due à l'illumination spéciale et révélant les vérités de la foi et le dernier mot des vérités de la raison.

Réservons un moment la question de savoir si l'illumination générale fait œuvre de science, et revenons sur toutes ces raisons qui semblent la faire rentrer dans l'illumination intérieure : les historiens se sont tellement abusés sur l'une comme sur l'autre, qu'il nous faut bien mettre quelque insistance à les distinguer, encore que leur distinction soit pourtant assez manifeste à première vue. Sans doute, la Philosophie s'étendra pour Roger jusqu'aux vérités surnaturelles, mais il s'agit de la Philosophie

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 75-77.
(2) « Stabant solo sensu ».
(3) « Quantum homo facere potest secundum gratiam ei datam ».

Chrétienne (1), de celle parlant qui est le fruit des illuminations intérieures spéciales. Sans doute encore, la Philosophie a pour objet, à travers le monde corporel, les vérités et réalités du monde supra-sensible, mais de ces vérités et réalités, les illuminations intérieures seules peuvent connaître, et les illuminations intérieures sont ici seulement les illuminations spéciales, car s'il est vrai que l'illumination spéciale est seule à nous certifier pleinement la vérité du monde des corps (2), à plus forte raison doit-elle être la seule à nous attester la vérité du monde des esprits. Sans doute enfin Roger Bacon semble bien faire résider l'opposition entre les deux expériences dans ce fait que par rapport à la première dont les moyens sont seulement les sens, la seconde a pour moyen la seule illumination, mais l'illumination générale ne se confond pas pour cela avec l'illumination intérieure, si leurs attributs ou caractères respectifs s'y opposent. Or tel est bien le cas précisément : l'illumination générale est un don comme toute illumination, mais un don participé de tous ; on ne saurait en dire autant de l'illumination intérieure qui, chaque fois qu'elle se nomme chez Bacon, semble bien être la spécialité d'un certain nombre seulement de bénéficiaires pour un certain genre seulement de connaissance, et dont le caractère partant doit être une éminente gratuité; puisqu'elle est commune, notre illumination générale doit se rencontrer, et elle se rencontre en effet suivant l'enseignement même d'Augustin (3), — nous aurons précisément sur ce sujet de l'illumination à compter plus tard Roger Bacon au nombre des Augustinistes du temps —, aussi bien chez l'impie que chez le fidèle, chez le méchant que chez le juste; au contraire, l'illumination intérieure nous paraîtra plus loin nantie de conditions morales, et pour nous en tenir aux philosophes infidèles, elle manifeste chez eux une diversité infinie, car nous les avons vus déjà par elle inégalement illuminés. Et toute cette opposition dans leurs caractères manifeste, entre nos deux illuminations, une opposition foncière dont on s'assure très bien par les textes qui les rapportent. L'illumination générale ne peut être qu'une illumination toute naturelle, telle qu'elle nous apparaît dans les trois textes de l'*Opus Majus* et de l'*Opus Tertium* (4) : effet du concours universel d'un même Intellect agent qui est Dieu lui-même, et cause de cette Sagesse universellement partagée qu'est la Sagesse philosophique; à s'en tenir au contraire aux trois textes qui nommément la désignent,

(1) *Op. Maj.*, III, p. 77.
(2) *Op. Maj.*, III, p. 53.
(3) *De Trinitate*. IX cap. 6. n° 11; — *Ibid.*, XIV, cap. 15. n° 21.
(4) *Op. Maj.*, III, pp. 45-49; — *Op. Tert.*, pp. 74-79; — *Ibid. frag. Dub.*, p. 167.

l'illumination intérieure est une illumination d'ordre expressément surnaturel, étant chez les fidèles l'effet de cette grâce de la foi dont ils vivent, et la cause de ces vues certaines dont ils jouissent sur les vérités du salut ; que s'il lui arrive par l'objet qu'elle donne, de dispenser la suprême vérité de la philosophie, ou encore dans les sujets auxquels elle est donnée d'être dispensée aux plus notables philosophes de la Gentilité, nous savons pour l'avoir dit déjà, qu'elle n'en reste pas moins surnaturelle, car par elle les philosophes voient les vérités de la foi et c'est la vérité sacrée qui donne la clef de la vérité philosophique. Douterions-nous encore de cette prérogative de notre illumination intérieure de ressortir à un ordre qui n'est point celui de la nature, que nous sommes pleinement édifiés par la doctrine si caractéristique à ce point de vue de ses sept degrés : toutes ces étapes d'une science intérieure de plus en plus parfaite ressortissent manifestement à l'économie surnaturelle de la grâce, et nous confirment que les illuminations intérieures sont bien les vues de la vie de la foi sur les vérités de la foi. Sans doute les deux premiers degrés (1) semblent s'entendre de l'illumination générale dans laquelle Dieu se comporte en effet comme l'intellect agent de nos âmes nous illuminant pour la science et pour la vertu (2), mais cette interprétation, nous le verrons à la lumière de l'histoire, ne répond pas à la signification véritable de la théorie baconienne des degrés. D'une façon générale enfin, il est dit de l'illumination intérieure — et il n'est pas distingué entre illuminations intérieures — qu'elle est seule à nous donner la connaissance certaine des vérités du monde spirituel et souverainement certifiée des vérités du monde corporel : de telles prérogatives ne s'accordent pas avec ces deux modalités ou graduations qu'on a feintes de l'illumination intérieure, une qui serait le fait de l'illumination philosophique, l'autre qui serait le fait d'une illumination spéciale expressément surnaturelle. Définitivement, il n'y a, en fait d'illuminations intérieures, que les illuminations spéciales.

Que devient alors notre illumination générale, car son sort nous intéresse au milieu des deux expériences et des deux autres illuminations ? Ne revient-elle pas, maintenant qu'elle se distingue de l'illumination intérieure, en propre à l'expérience des sens extérieurs ? On pourrait le croire en dépit des noms différents qu'elles portent, car leurs attributs sont les mêmes : de l'illumination commune en effet Roger Bacon nous déclare

(1) *Op. Maj.*, II, p. 170 : « Et sunt septem gradus hujus scientiae interioris, unus per illuminationes pure scientiales; alius gradus consistit in virtutibus... ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 45: « Intellectus agens dicitur qui influit in animas nostras illuminans ad scientiam et virtutem... »

qu'elle nous donne la sagesse philosophique et qu'elle nous la confère de telle façon que la vérité peut être dite à bon droit nous appartenir d'une certaine manière, deux caractères précisément qu'il assigne à la première expérience qualifiée d'humaine et de philosophique ; il faudrait alors reconnaître l'illumination générale dans cette incidente « quantum homo potest facere secundum gratiam ei datam » qui, par la façon dont elle proclame la part de l'homme, réserve la part de Dieu (1), et l'on s'expliquerait assez comment Roger a pu exprimer aussi différemment des moyens en somme identiques d'avoir des connaissances philosophiquement certifiées. Dans la seconde partie de l'*Opus Majus* où il cherche à prouver l'unité de la Sagesse par l'unité de celui qui nous illumine dans la connaissance des vérités de la foi, l'expérience des sens extérieurs, à laquelle Dieu contribue comme intellect illuminateur des philosophes, devient l'illumination générale dont l'*Opus Tertium* nous dira qu'elle est la révélation de la Sagesse philosophique, tandis que dans la première partie et surtout dans la sixième où seulement il s'agit d'opposer l'autre expérience à l'expérience de l'illumination intérieure, l'illumination générale devient l'expérience des sens extérieurs, et cela tout naturellement, car dès lors qu'il n'y a pour Bacon que deux expériences, que d'autre part l'illumination générale paraît bien faire en nous la science et qu'à ce titre elle doit rentrer dans l'unique méthode, l'expérience, comme c'est le cas déjà de l'illumination spéciale, elle se trouve, si elle ne revient pas à l'illumination intérieure, ressortir à l'expérience des sens extérieurs, et être celle-là même.

Cette attribution pourtant de notre illumination à l'expérience des sens ne tient pas plus que tout à l'heure son attribution à la seconde expérience, car sur la foi de ce passage que l'illumination des philosophes leur fait savoir la vérité de la philosophie, elles partent l'une et l'autre d'un postulat qu'il faut précisément bien entendre, sinon contester, celui de la vertu et de la fonction « certificatrice » de l'illumination philosophique. Que l'illumination générale ne soit point une méthode expérimentale, nous n'avons pas encore en main tous les éléments pour en juger, car si nous sommes édifiés déjà sur la nature de l'expérience ou plutôt d'une expérience, nous ne connaissons pas encore la nature de cette vérification par les idées éternelles non plus que celle de l'expérience par illumination intérieure. Mais point n'est besoin en vérité d'attendre cette étude de l'illumination philosophique dans sa formule Augustinienne et celle de l'illumination intérieure dans sa vertu expérimentale ; la cause est toute

(1) Cf. Introduction, p. 11, note 1.

décidée si notre illumination n'est même pas une méthode, et en effet, elle n'en est point une : elle est cette voie de la connaissance en laquelle nous marchons tous et hors de laquelle nul de nous ne peut marcher sitôt et tout le temps que nous sommes en ce monde, mais dans laquelle marchant, il peut nous arriver de broncher, cela sans le moindre préjudice porté par le détaillant à la divine causalité adjutrice, laquelle n'est pas plus responsable des déviations de notre intelligence dans l'ordre du vrai que des fautes de notre volonté dans l'ordre du bien. Et le mieux pour comprendre ici l'idée baconienne de l'illumination, est encore de feindre, au rebours de l'histoire, telle idée familière maintenant à nos modernes, que Descartes tient d'ailleurs de la même tradition historique, dont s'inspire en l'espèce Roger Bacon. La raison est la chose du monde la mieux partagée, et il n'y a point d'hommes en effet qui n'appliquent les principes rationnels, et le tout n'est pas tant de les appliquer que de les appliquer bien, et comment, sinon par la méthode ? Que cette application des principes de la raison soit pour nous, jusqu'à plus ample informé, cette illumination générale avec laquelle en effet elle a été confondue par un historien (1) et dans laquelle Dieu se comporte comme le dispensateur des idées éternelles, elle intervient en tout homme qui connaît et chaque fois qu'il connaît, mais elle ne fait pas pour autant la science. Et que faut-il donc ? la méthode, et une méthode, on le devine, qui pour nous faire connaître la vérité des choses, nous adresse aux choses elles-mêmes dans leur réalité (2), à la nature quand il s'agit des arcanes de la science et de l'art, à la surnature quand il s'agit des secrets de la grâce et de la gloire : il faut en suivant la voie commune de l'illumination générale s'engager dans les voies toutes particulières de l'expérience, de l'expérience des sens extérieurs et de l'expérience de l'illumination intérieure. Pas plus qu'elle ne rentrait tout à l'heure dans cette dernière, notre illumination générale ne doit être par conséquent attribuée en propre à la première : elle reste ce qu'elle est, et elle n'est pas une illumination scientifique (3), car par elle Dieu coopère avec nous pour faire notre connaissance et non point pour la parfaire. L'illumination intérieure est ainsi parcourue et définitivement déterminée dans sa distribution : elle com-

(1) Charles (Émile) : *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*. Paris 1861, pp. 114 et 225.

(2) *Hist. Revieu*, p. 502 : « Necesse est per rerum ipsarum experientias certificari veritatem ». — Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Chap. I. *La Méthode certificatrice*.

(3) « Illuminationes scientiales », comme le sont les illuminations intérieures dont precisement le premier degré consiste à donner purement et simplement la science : *Op. Maj.*, II, p. 170.

prend les illuminations spéciales et les illuminations constitutives de la Révélation primitive, laquelle pourtant garde devant elle son individualité de Révélation encyclopédique départie à une collectivité choisie et répartie sur une ère donnée, et donc il n'y a plus que trois ordres d'illuminations, de ces quatre auxquels nous avions abouti : mais il n'y en a pas moins, car elle ne s'étend plus à l'illumination traditionnelle et ne s'étend pas à l'illumination générale, et ce sont elles pourtant surtout qui, avec l'expérience des sens extérieurs, vont nous aider maintenant à rassembler ses caractères pour la définir.

Les trois passages en effet de l'*Opus Majus* où se trouve nommément consignée l'idée de l'illumination intérieure ne nous permettent guère d'en élaborer une notion bien distincte, s'ils nous ont permis jusqu'ici, par leur diversité relative, d'en circonscrire, somme toute, une notion assez claire : c'est à peine si l'historien peut alors relever chez Roger Bacon un terme ou une formule qui caractérisent nettement sa pensée (1), hormis cette correspondance, dont nous avons fait état déjà et sur laquelle nous reviendrons encore, entre les deux expériences dont l'une est dite extérieure avec les secrets de la nature pour objet, et l'autre intérieure avec pour objet les arcanes du salut ; il est vrai qu'à la suite de l'un d'eux se rencontre la curieuse doctrine des sept degrés avec ses expressions si caractéristiques, illuminations purement sapientielles, d'autres plutôt morales, sens spirituels, ravissements ou extases, mais l'auteur s'y est montré avare de toute explication, et énigme elle-même, elle ne saurait nous édifier sur notre illumination qu'après une étude toute spéciale ; nous n'avons donc point trop en vérité des illuminations qu'elle inclut et de celles qu'elle se trouve exclure, pour l'analyser, imparfaitement, comme elle a été par l'auteur imparfaitement rendue.

Tout comme l'illumination générale, l'illumination intérieure nous apparaît d'abord comme une assistance divine (2) prêtée à l'intelligence humaine dont la puissance se trouve, pour des raisons et dans une mesure à déterminer ultérieurement, en face de son objet défaillante et impuissante. Et c'est parce qu'elle s'adresse ainsi à une intelligence qu'elle est et s'appelle une illumination un peu comme ces forces, nous l'avons vu (3), qui se propagent à travers le monde s'appellent tout particulièrement des

(1) C'est le cas de cette expression « gratia fidei illuminat multum », — et peut-être de cette autre « oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum », sur laquelle nous nous garderons de faire fond sans réserve, car elle peut ne pas répondre dans le sens que Bacon lui reconnaît, à tout ce qu'elle exprime dans son sens obvie.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 169 : « Oportet quod aliter juvetur ».

(3) Cf. *L'expérience physique chez R. Bacon*, Chap. II, § II.

espèces quand elles s'adressent à nos puissances de connaître. L'illumination générale n'est vraisemblablement qu'un cas du concours *général* divin prêté à l'action de toute cause seconde, et elle s'appelle déjà une illumination parce qu'elle coopère à notre connaissance *comme* à tout un intellect dont le propre en effet est d'illuminer (1) ; à plus forte raison, en va-t-il de même du concours qui, comme celui de l'illumination intérieure, est tout spécialement dépêché à l'intellect humain pour l'appréhension des plus sublimes vérités et réalités. N'exagérons rien pourtant : la coopération divine s'adresserait-elle à la volonté qu'elle s'appellerait encore une illumination, puisque la puissance est la même qui conçoit le vrai, l'aime et le réalise (2) et qu'elle s'appelle d'un même nom, l'intellect : la chose est vraie de l'illumination générale qui s'irradie sur nous pour nous faire connaître le vrai et nous faire accomplir le bien (3), et l'on doit en dire autant de l'illumination intérieure qui sera dans certains de ses degrés convaincue de s'adresser aussi — et surtout, en cet ordre des vérités salutaires de la foi — au cœur et au vouloir.

Cette assistance, en second lieu, nous semble être toujours immédiate, contrairement à celle de la Tradition qui ne fait que transmettre une Révélation originelle, et elle est en tous cas expressément spéciale, contrairement au concours de l'illumination commune, deux caractères qu'il importe de bien entendre après celui qu'elle a d'être illuminatrice spéciale, elle l'est sans doute parce qu'elle nous apparaîtra liée et proportionnée à des conditions toutes particulières d'ordre moral, ou encore parce qu'elle nous est apparue dispensée seulement à des individualités de la communauté chrétienne et à des personnalités du monde des Gentils, mais elle l'est surtout en un sens plus profond, parce qu'elle nous paraît surnaturelle (4). Elle est telle à un double titre, et parce qu'elle est le don de la grâce et parce qu'elle donne les vérités de la grâce. Qu'elle soit la grâce elle-même en action, le fait est manifeste à considérer le fidèle qui jouit de ses clartés : elle est chez lui l'effet de la foi (5), et l'effet suivant la cause, l'âme chrétienne voit d'autant mieux spirituellement qu'elle vit mieux la vie spirituelle (6), il y eut des philosophes infidèles, sans doute, qui furent gra-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 85 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 243-244, 374-375 ; *Commentum Natura*, Lib. I, Pars IV, p. 309, édit. Hoyer, dans *Jahrbuch für Phil und spekul. Theol.*, Bd XXV.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(4) Une équivalence sensible a été notée déjà chez Bacon entre « spécial » et « surnaturel ».

(5) *Op. Maj.*, II, p. 169.

(6) *Ibid.*, pp. 170-171.

filiés de sa lumière, et c'est pourquoi l'on peut dire qu'elle n'est pas toujours le fruit de la grâce surnaturelle, mais l'on doit dire aussi que ces philosophes ont, du fait de leur admirable vertu, communié par l'effet d'une mystérieuse libéralité divine au règne de la grâce dont, par leurs révélations personnelles, ils ont préparé l'avènement ; qu'à dire vrai, ils ne sont plus en cela des infidèles, mais des chrétiens avant la lettre, — sans compter que leurs illuminations ne sauraient se comparer à celles dont ont été comblés les saints Patriarches et Prophètes et dont nous pouvons jouir, nous fidèles après le Christ, parce qu'elles furent peu nombreuses auprès de toutes les clartés qu'ils reçurent de la Révélation primitive par le moyen de la Tradition, et qu'en tout état de cause, elles furent pour la plupart bien imparfaites (1), alors que le Chrétien peut s'élever sur les degrés de l'échelle mystique jusqu'à la contemplation des arcanes les plus sublimes de la grâce et de la gloire.

Surnaturelle, par le concours divin d'ordre supérieur et tout gratuit qu'elle manifeste, notre assistance spéciale l'est aussi par les vérités qu'elle nous confère, et c'est parce qu'elle a précisément à nous faire connaître un tel objet, qu'elle doit être l'effet d'une grâce correspondant à ce qu'elle nous révèle (2). Ces vérités, nous les connaissons déjà pour les avoir une fois pour toutes, énumérées : ce sont collectivement les vérités proprement divines, « veritates Domini » (3), vérités salutaires qui concernent les mystères de la grâce et de la gloire, par opposition aux vérités spécifiquement naturelles, « veritates creaturarum », qui nous donnent la clef « des arcanes de la science et des arts magnifiques » et constituent l'objet de l'expérience des sens; n'avons-nous pas d'ailleurs constaté une équivalence sensible entre illuminations spéciales, c'est-à-dire entre illuminations, sinon toutes, du moins surtout, surnaturelles, et illuminations intérieures ? Et notre illumination certificatrice a beau s'étendre jusqu'à la connaissance des vérités du monde corporel, vérités pourtant proprement philosophiques, il n'en reste pas moins qu'elle peut être encore — [nous ne disons pas qu'elle le soit toujours, puisque les illuminations par exemple qui firent des Saints Patriarches les premiers et les plus grands savants, peuvent leur avoir donné, tout simplement et directement, la vérité de la

(1) Tous ces points ont été précédemment (§ I) établis, et concourent ainsi maintenant à la définition de l'illumination intérieure.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 161: « Impossibile est nos aliquid videre spiritualiter sine luce spirituali divinae gratiae ». — On sait que la « vision spirituelle » s'entend ici et dans tout le passage (pp. 160-162) où le sens spirituel est tiré d'un texte de la Sainte Ecriture, surtout de la connaissance des choses surnaturelles.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 22.

nature] — dans son objet, surnaturelle, car il apparaîtra qu'elle intervient alors surtout en nous donnant de la vérité des choses naturelles, une connaissance exhaustive, par l'infusion de la vérité surnaturelle qui en détient le secret. Faut-il en dire autant quand elle porte sur les vérités du monde supra-sensible, hormis celles évidemment qui concernent ce monde deux fois transcendant qu'est le monde surnaturel ? Car ces vérités constituent bien, elles aussi, l'objet spécifique de l'illumination intérieure ; Roger Bacon nous dit d'elle qu'elle certifie les choses spirituelles, « spiritualia » : qu'est-ce à dire ? Sans doute il entend signifier par là surtout les vérités de la foi comme d'autres passages nous l'attestent (1), mais les vérités et réalités surnaturelles ne sont pas toutes les vérités et réalités spirituelles, et Roger vise donc aussi manifestement sous ce terme les vérités et réalités du monde simplement supra-sensible, puisqu'il l'oppose, sans plus, à deux reprises à « corporel » (2) ; ces vérités-là sont des vérités naturelles, et c'est pourquoi notre illumination ne doit pas plus être nécessairement surnaturelle pour les certifier, qu'elle ne l'était nécessairement tout à l'heure pour certifier les vérités du monde physique. C'est là une réserve à faire sans doute, mais songez aussi comme la loi et l'ordre de la nature sont dépassés et modifiés avec une telle connaissance du monde spirituel ! La loi, car l'illumination intérieure, c'est vraisemblablement, et nous nous en assurerons ailleurs (3), le règne de l'intuition instauré dans l'intellect humain ; l'ordre, s'il est vrai que l'intelligible n'est plus connu par le sensible, mais bien plutôt le sensible par le spirituel, l'illumination intérieure venant mystérieusement ouvrir le secret de la vérité physique avec la clef fournie par l'une des vérités sacrées de la grâce et de la gloire, et ce qu'elle fait pour la vérité naturelle quand elle s'appelle la vérité du monde corporel, vraisemblablement elle doit le faire aussi, et à plus forte raison même, quand cette vérité naturelle s'appelle la vérité du monde spirituel, vérité qui se dit alors — au degré près, l'une étant seulement générale, l'autre étant toute spéciale (4) — des mêmes réalités que la vérité surnaturelle : l'illumination intérieure a beau nous certifier les vérités naturelles du monde intelligible, elle paraît bien procéder, cela faisant, tout à fait en dehors des voies et moyens de la nature : encore une fois, elle doit ressortir surtout à l'ordre surnaturel de la grâce.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22; — *Op. Maj.*, II, p. 243.

(2) « Non plene certificat de corporalibus, etc... ; — non solum in spiritualibus sed corporalibus, etc... »

(3) Cf chap. II, § II, — et surtout *Seconde Partie*, chap. III, § I. — Cf *Op. Tert.*, p. 192; — *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

(4) Cf § I, p. 35.

Second attribut de notre assistance divine illuminatrice : elle est immédiate, ou plutôt il y a des illuminations intérieures qui manifestement sont immédiates, et si d'autres peuvent se rencontrer dont il semble qu'on puisse dire qu'elles sont intérieures en même temps que médiates, il ne saurait y avoir en définitive, croyons-nous, d'illuminations intérieures qui soient indirectes. Cette illumination d'abord qui directement nous est conférée par Dieu, c'est celle des fidèles chez qui la grâce de la foi s'épanouit en merveilleuses clartés sur le monde naturel et surnaturel (1) ; c'est celle aussi des Saints Patriarches et Prophètes chez qui Dieu déverse le trésor de la Révélation encyclopédique (2) ; c'est celle encore des philosophes infidèles, quand il leur arrive de recevoir de Dieu communication libérale et personnelle de sa lumière pour la préparation des voies du Christ dans le monde (3), — et elle se rapproche alors par ce caractère, de l'illumination générale, pour s'opposer avec elle à l'illumination traditionnelle. Mais précisément nous nous sommes demandés déjà si cette illumination qui réfléte à travers l'histoire sur les générations la lumière de la Révélation primitive — laquelle fut un faisceau d'illuminations intérieures à l'ère de sa distribution — ne constituait point pour sa part, aux yeux de Roger Bacon, une illumination véritablement intérieure, et nous justifions maintenant notre réponse. L'illumination traditionnelle c'est, dans l'espèce, pour nous qui n'avons plus à faire état de la transmission du savoir par les écrits des philosophes, la révélation sapientielle primitive consignée tout entière dans l'Ecriture ; la Sainte Ecriture se trouve ainsi constituer pour nous la source et la norme de toute vérité, et pourquoi dès lors sa lumière qui nous fait connaître les vérités du Créateur et souverainement la vérité de la Créature, ne serait-elle pas à elle seule une illumination intérieure, à côté des autres illuminations intérieures, qui par Dieu sont départies directement à l'âme et réparties non seulement à travers les membres de la communauté chrétienne, mais aussi à travers le monde des Gentils pour lequel les Saintes Lettres sont lettre close ? Un exemple (4) : les Philosophes infidèles n'ont pas su dans son dernier mot la vérité de l'arc en ciel, et ils n'ont pu la savoir, parce qu'ils ne connaissaient pas l'Ecriture et qu'en cela ils n'ont point été spécialement illuminés ; si donc l'ignorance de l'Ecriture est ainsi, sans plus, un manque d'illumination spéciale, c'est qu'il y a illumination spéciale sitôt et par cela seulement que l'Ecriture est connue,

(1) *Op. Maj.*, II, p. 169.
(2) *Ibid.*; — *Op. Maj.*, I, p. 381 ; — *Op. Maj.*, II, p. 208.
(3) *Op. Maj.*, II, p. 243 ; — *Op. Tert.*, p. 81.
(4) *Op. Maj.*, III, pp. 52-53 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 213-214 ; — *Op. Tert.*, p. 83.

et cette illumination spéciale, certificatrice suprême d'une des plus nobles vérités de la nature, n'est autre manifestement que l'illumination intérieure dans une de ses prérogatives de méthode : il y aurait ainsi une illumination intérieure toute indirecte, et c'est dans ce sens, pour en appeler une seule fois à l'histoire, que Guillaume d'Auvergne par exemple dont l'influence est indéniable, nous le verrons, sur l'idée baconienne de l'illumination non seulement générale mais aussi intérieure, pouvait parler de la vérité de l'Ecriture comme d'une vérité dont l'intelligence nous illumine (1), expression qui sera celle aussi d'un autre docteur où nous retrouverons enseignée la même doctrine de l'illumination que chez Roger Bacon, le Docteur Séraphique, Saint Bonaventure (2). — Sans doute, il n'y a de vérité que dans l'Ecriture, et rien par conséquent n'est vérifié que par elle : plus précisément, son sens spirituel certifie la vérité du Créateur, son sens littéral, la vérité de la Créature (3), et comme l'un détient le secret de l'autre, on ne connaît finalement la nature que par l'ordre surnaturel. Mais encore faut-il que ces deux sens certificateurs de toute vérité soient eux-mêmes dûment certifiés ; le sens littéral s'établit par la pratique de cette expérience tout humaine et philosophique qui s'appelle l'expérience des sens extérieurs (4). Et le sens spirituel ? Tout simplement par l'exercice d'une seconde expérience, qui n'est autre que celle de l'illumination intérieure (5), illumination dont on ne comprend pas en vérité le rôle et les caractères si, dans cette unique sapience à édifier qui se trouve comprendre toute science humaine et divine et se trouve comprise dans la

(1) « Intellectus illuminativus »: *De Legibus*, cap. XVI.

(2) *De reduct. art. ad theologiam*, n° 5; ed. min., Quaracchi, 1911, p. 372.

(3) *Op. Tert.*, pp. 81-82: « Nam in sensu litterali jacet tota philosophiae potestas, in naturis et proprietatibus rerum naturalium, artificialium et moralium; ut per convenientes adaptationes et similitudines eliciantur sensus spirituales; ut sic simul sciatur philosophia cum theologia.... etc... ».

(4) *Op. Maj.*, II, p. 220 : « ... Litteralis sensus consistit in veritate creaturarum per definitiones et descriptiones earum exprimenda... et argumentum non attingit ad hanc veritatem, sed experientia ».

(5) Et en effet nous lisons à la fin du passage même [*Op. Maj.*, III, p. 53] qui traite de l'ultime certification de l'arc-en-ciel et avait amené la difficulté dont nous discutons: « ... Impossibile est quod homo sciret veritatem creaturae ultimam, secundum quod accipitur in Scriptura [scilicet, sacris mysteriis gratiae et gloriae decorata] nisi fuerit specialiter a Deo illustratus », — ce qui semble bien devoir s'entendre d'une illumination toute directe. Et puisque nous avons cité S. Bonaventure, n'est-ce pas lui qui nous dit ailleurs [*Breviloquium*, *Prologus*, n° 2] : « Impossibile est quod aliquis in ipsam [Scripturam] ingrediatur agnoscendam, nisi prius Christi fidem habeat sibi infusam, tamquam totius Scripturae lucernam et januam et etiam fundamentum... » ?.

seule Ecriture, elle n'est pas l'illumination certificatrice des trois sens, allégorique, anagogique et moral, de la vérité sacrée, et par ce triple sens spirituel, l'illumination certificatrice de la vérité littérale, naturelle et humaine, — mais voilà toute la doctrine baconienne de la science et de la double expérience qui se présente à ce propos, et nous ne pouvons encore nous y engager. Tenons donc, en attendant, que l'illumination de l'Ecriture ne constitue point à elle seule d'illumination intérieure d'ordre indirect, et la chose se confirme assez d'après les trois passages qui nous parlent nommément de l'illumination intérieure et dans lesquels notre illumination est dite successivement, comme s'il lui revenait toujours d'être immédiate, d'abord nous faire recevoir de Dieu l'intelligence des arcanes de la grâce et de la gloire, puis être elle-même reçue de Dieu et enfin constituer une inspiration divine (1).

Immédiate, l'illumination intérieure est plus et mieux une illumination que l'illumination traditionnelle, mais elle en est une aussi plus et mieux que l'illumination naturelle commune, et cette prérogative d'être ainsi éminemment illuminatrice au milieu des autres illuminations, constitue son quatrième caractère. Ne porte-t-elle pas en effet sur les vérités salutaires de la grâce et de la gloire, nous dévoilant avec elles le dernier mot de la vérité de la nature ? Or les vérités de la foi comptent précisément, mieux encore que les arcanes des sciences sublimes et des arts magnifiques, au nombre de ces vérités dont nous dirons ailleurs qu'elles sont en elles-mêmes et par elles-mêmes les plus intelligibles, encore qu'elles soient par rapport à nous celles pour lesquelles nous avons naturellement le moins d'intelligence : elles sont en soi et par soi les plus lumineuses (2), et partant, en les faisant luire pour nous, notre illumination déverse sur notre âme les plus radieuses clartés. L'illumination générale, au contraire, porte seulement sur la pure et simple vérité philosophique, et l'homme a-t-il à la vérifier, qu'il n'est pas le moins du monde dispensé par elle de la pratique des deux expériences dont le propre est de « manifester » (3) les arcanes du savoir naturel et surnaturel. Sans doute, cette illumination dans la-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22: « Oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum, scilicet in sacris veritatibus gratiae et gloriae... » — *Op. Maj.*, II, p. 243 : « Ut... possent a Deo recipere illuminationem interiorem »; — *Ibid.*, p. 169 : « divinae inspirationes ». Cf *Metaphys.*, p. 37.

(2) « Manifestissima in sua natura » : *Op. Maj.*, *III*, pp. 2, 22; — *Op. Maj.*, I, p. 105; — *Op. Maj.*, II, p. 384; — *Op. Tert.*, pp. 6; 69; — *Ibid. frag. Duh.*, p. 171; — *Compend. Phil.*, p. 405; — *Metaphys.*, p. 36.

(3) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon* : chap. II, § II et Conclusion « L'Expérience et l'Occulte ».

quelle Dieu se comporte, suivant la formule d'Aristote et des Arabes, comme l'intellect agent de nos âmes, consiste, selon la formule d'Augustin et de son école, dans la pure irradiation des idées éternelles (1), et c'est même pour cela qu'elle s'appellera pour nous par excellence une illumination, « une certaine illumination » spéciale (2), car nous verrons dans ce rayonnement tout spécialement immédiat de la lumière divine sur l'intelligence qui connaît, l'originalité de l'illumination de Saint Augustin ou plutôt de l'école Augustiniste au XIIIe siècle ; mais il y a la manière, et la manière n'est pas celle de l'illumination intérieure : en deux mots, les idées éternelles font voir l'intelligence humaine, mais elles ne se font pas voir par elle (3), tandis que les illuminations qui s'étagent aux différents degrés de la vie spirituelle nous donnent des vues de plus en plus parfaites, pour ne pas dire encore des intuitions, sur les vérités et réalités du monde surnaturel, — songeons un moment à ces ravissements ou extases qui viennent consommer la science intérieure (4). Ce n'est pas tout : dans cet ordre toujours de la modalité suivant laquelle nos deux illuminations, générale et spéciale, nous manifestent leur objet, l'une, la première, est simplement collaboratrice de l'intelligence dans la connaissance à faire (5), l'autre est plutôt donatrice de la vérité parfaite (6), si nous en croyons les illuminations — [la révélation primitive, nous le rappelons, se compose d'innombrables illuminations personnelles réparties sur une ère donnée de l'histoire] — qui ont conféré la Sagesse comme un don aux saints Patriarches et Prophètes (7), ou celles encore qui semblent bien, jusqu'à plus ample informé, donner le savoir au fidèle au premier degré de la science intérieure (8) ; l'illumination procéderait alors par infusion, et l'on com-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 49.

(2) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 167 : « supposita quadam divina illustratione ».

(3) *Op. Maj.*, III, p. 49 : « .... Non cognoscimus aliquam veritatem nisi in veritate increata et in regulis aeternis, et hoc saltem habet intelligi effective et per influentiam ; licet Augustinus non solum hoc velit, sed aliud innuit in verbis suis, propter quod quidam posuerunt eum majora hic sentire, ut scitur communiter ».

(4) *Op. Maj.*, II, p. 171 : « Septimus consistit in raptibus et modis eorum secundum quod diversi diversimode rapiuntur, ut videant multa, quae non licet homini loqui ».

(5) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(6) *Ibid.*, p. 49 : « Non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientiae acquirendam, sed ab eo ipsam habuerunt, et eam illis revelavit, praestitit et dedit ». On sait que cette collation de la Sagesse aux Philosophes est celle-là même qui fut faite aux saints Patriarches et Prophètes, *Ibid.*, p. 53. Cf § I, p. 29.

(7) *Ibid.*, p. 54. — Cf § I, pp. 18-19.

(8) *Op. Maj.*, II, p. 170 : « Et sunt septem gradus hujus scientiae interioris, unus per illuminationes pure scientiales ».

prendrait ainsi que l'on pût faire quelque fonds sur l'expressive et lapidaire formule de Roger Bacon dans l'un de nos trois passages : c'est l'intelligence elle-même qui serait reçue dans l'illumination intérieure (1), et l'on conçoit assez la chose puisque nous sommes avec cette illumination sous le régime surnaturel de la grâce et que l'âme doit voir alors comme elle vit, avec des puissances tout infuses. Gardons-nous pourtant de prêter à toutes ces expressions et formules, plus et autre chose que ce que Roger Bacon leur a peut-être accordé lui-même. Nous savons déjà qu'illumination, révélation, inspiration, s'équivalent sous sa plume et nous pouvons en dire autant de « prophétie » (2) ; de même, notre illumination ne laisse pas d'être elle aussi « adjutrice » (3) et partant collaboratrice, comme l'illumination générale, de notre intellect; et puis, ce fait de recevoir de Dieu soi-disant l'intelligence par l'illumination intérieure n'est peut-être, après tout, simplement que le fait de recevoir la connaissance de la raison qui nous fera savoir la vérité sacrée, comme par l'expérience des sens qui nous « active » l'esprit, nous découvrons la raison des arcanes de la nature (4) : l'illumination intérieure est, chez Roger Bacon, une notion qui se dérobe à nous dans son intime psychologie, et il est oiseux de raffiner sur les termes pour présumer — arbitrairement — ce qu'ils nous cachent.

Relevons maintenant chez notre illumination une prérogative à laquelle aussi bien nous étions à l'instant amenés, en parlant de la splendeur de ses lumières : elle est « certificatrice », et elle s'oppose en cela, nous le savons, dans l'ordre de l'illumination à l'illumination générale ; elle est souverainement « certificatrice », et elle s'oppose en cela, nous le saurons, dans l'ordre de la méthode, à l'expérience des sens extérieurs : elle est une expérience et s'appelle l'expérience de l'illumination intérieure. En est-elle une de nom seulement, par le fait de cette simple convenance suivant laquelle on conçoit assez que l'illumination intérieure soit dite, elle aussi, une expérience si l'autre en est une, dès lors que toutes les deux sont certificatrices et que l'unique méthode reconnue donner la certitude est, d'après les exemples du moins d'une vérité toute sensi-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22: « Oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum ».

(2) *Op. Maj.*, II, p. 243; — *Metaphys.*, p. 37.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 169 : « Oportet quod intellectus hominis aliter juvetur... ».

(4) « Oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum, scilicet in sacris veritatibus gratiae et gloriae, et per experientiam sensibilem in arcanis naturae et artis expergefactus inveniat rationem ».

lle (1), la méthode expérimentale, — ou bien s'attribue-t-elle le nom d'expérience parce que véritablement elle en a la nature ? Cette qualification répond-elle ou non à une qualité de sa part, celle de nous faire voir à même, pour ainsi dire (2), les vérités et réalités sublimes du monde spirituel et surnaturel, ménagée qu'elle serait alors par des « œuvres certificatrices » comme les œuvres de vertu par exemple et nous ménageant dès lors d'autres œuvres où nous serions singulièrement puissants par exemple pour le grand œuvre de notre salut ? Grave question qui naturellement se pose à nous dès maintenant parce que nous connaissons l'expérience ou du moins une expérience, mais à laquelle nous ne pouvons pour le moment répondre, parce que nous ne connaissons pas assez l'illumination intérieure, et nous ne la connaîtrons, dans la mesure où chez Bacon elle se laisse connaître, qu'après l'avoir suivie dans sa nécessité, ses conditions et sa finalité et l'avoir vue tout particulièrement à l'œuvre dans les sept degrés de la science dite intérieure qu'elle vient édifier ; n'est-ce pas de même, après l'avoir suivie à travers toute la science expérimentale, que nous avons été en état de définir l'expérience des sens extérieurs ?

Reste un dernier caractère : notre illumination est intérieure. Qu'est-ce à dire ? L'historien, évidemment, se demande ici encore s'il a ou non sous ce terme autre chose que la pure et simple attribution d'un nom dont la convenance serait la seule raison d'être, et dès maintenant cette fois nous devons chercher s'il est possible et comment, d'entendre un tel attribut, tant il est vrai qu'à répéter sans cesse cette expression d'illumination intérieure, il importe, si nous le pouvons, d'être édifiés sur elle. Qu'elle s'appelle ou non une expérience parce qu'elle fait pendant comme méthode certificatrice à l'expérience des sens, il semble bien que notre illumination s'appelle intérieure, uniquement parce que dans ce privilège qu'elle partage avec la première expérience de certifier nos connaissances, elle correspond à des sens qui sont extérieurs. Remarquez en effet le parallélisme de nos deux méthodes dans leurs dénominations respectives : l'une s'appelle l'expérience des sens « extérieurs », et donc l'autre s'appellera l'expérience de l'illumination... « intérieure », parce qu'en vérité devant l'expérience extérieure sensible, elle ne peut mieux se dire, dès lors qu'elle est dite une expérience elle aussi, que l'expérience intérieure d'une illumination toute spirituelle. Il y a plus : nous nous rappelons le rôle capi-

(1) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon.* Chap. I, § II.

(2) C'est cette intuitive perception du vrai en effet qui a caractérisé pour nous l'expérience extérieure baconienne, avec ces œuvres de science et de puissance dont nous nous demandons si elles ont ou non leur correspondant dans l'illumination intérieure qualifiée d'expérience.

tal joué dans la première expérience par le sens de la vue dont nous disions alors qu'il fait de l'expérience sensible, en face de l'autre expérience, une véritable expérience par illumination extérieure ; nous croirions donc volontiers, et nous y reviendrons à propos de la connaissance intellectuelle, que cette idée des deux expériences, à ce point de vue tout particulier où elles sont dites l'une extérieure et l'autre intérieure, n'est pas sans rapports avec la théorie baconienne de la multiplication ou propagation des espèces dont elle serait une application originale au problème de la méthode : la lumière irradiée sur nos sens du monde matériel et sur notre intelligence du monde spirituel, nous ménagerait, des vérités et réalités de l'un et de l'autre, la perception visuelle certifiante, vision extérieure pour l'expérience des sens, vision tout intérieure pour celle de l'illumination, de telle sorte que cette dénomination métaphorique d'illumination intérieure ne serait pas sans fondement doctrinal.

Mais c'est avec une seconde interprétation surtout qu'il faut parler de doctrine. Rapportons en effet maintenant notre illumination non plus à l'autre expérience, mais aux autres illuminations, et plus particulièrement à l'illumination universelle philosophique. Il n'y a d'illumination pour les philosophes que par l'intellect agent. Or on sait que Roger Bacon dénonce comme une des pires erreurs de la philosophie et de la théologie de son temps (1), le fait de regarder l'intellect agent comme une partie de l'âme, et il institue en conséquence sur cette question qu'il estime capitale une discussion relativement longue sur laquelle nous aurons à revenir (2) ; il entend bien y prouver que l'intellect agent est une substance séparée et qu'il n'est autre que Dieu lui-même. Telle serait à son avis la pensée d'Aristote ; telle est, en tous cas, celle des Arabes, et en particulier l'influence sur Roger de la conception avicennienne de Dieu, Intelligence séparée dispensatrice des formes, est certaine à défaut de celle d'Averroës dont le patronage se trouve singulièrement périlleux en une telle question et à une telle époque. Remarquez en troisième lieu cette formule baconienne, elle est caractéristique : Dieu est l'intellect agent de nos âmes, non pas en ce sens qu'il est dans nos âmes leur intellect agent, mais en sens qu'il est l'intellect agissant sur nos âmes (3), et chez elles, nous le savons, sur l'intellect spécu-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(2) Cf. *IIe Partie*. Chapitre I: L'illumination Universelle: § I.

(3) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 167 : « Deus est intellectus agens in animas nostras in omni cognitione ». Même formule : *Op. Tert.*, pp. 74; 77, — laquelle s'explique très bien par *Op. Maj.* III, p. 45: « Intellectus agens dicitur qui influit in animas nostras, illuminans ad scientiam et virtutem ». Il va sans dire que si l'intellect agent est ainsi défini un intellect qui agit sur notre âme, il ne saurait être une de ses parties.

latif pour l'illuminer dans le vrai et sur l'intellect pratique pour l'illuminer et mouvoir dans le bien. Sa causalité, dit-il encore, se manifeste par une influence continue qu'il exerce « sur » notre esprit, et ajoute-t-il, le principe de nos illuminations doit être ailleurs qu'en nous : autrement, l'on comprendrait mal que notre intelligence puisse être dite en puissance à l'égard du vrai, sans compter que d'une façon générale, l'agent doit être toujours différent du principe sur lequel il agit, et bien qu'il opère en lui, il doit constituer une substance située en dehors de lui (1) ; bref, Dieu nous illumine en ce sens que du haut de son éternité, il déverse sur nous ses irradiations (2), et le Dieu de l'illumination générale est ainsi toujours le Verbe qui illumine tout homme venant en ce monde, mais un Verbe commun à l'humanité tout entière qui n'est ni en chaque homme ni à chaque homme, Verbe par conséquent bien extérieur à l'âme illuminée de tout l'espace en quelque sorte qui sépare deux intelligences aussi « actuelles » et « possibles » que le sont respectivement l'Intelligence divine et la nôtre. Une telle idée, hâtons-nous de le dire, de l'illumination commune, n'a rien d'absolu : cet illuminateur universel qu'est le Verbe divin, ne laisse pas, bien qu'extérieur à l'humanité, d'être en un sens intérieur à nous, et Roger Bacon, moins que personne, ne peut pas ne pas le savoir, lui qui est dans cette question toute particulière de l'illumination, le disciple fervent d'Augustin (3) et d'un Augustinien fidèle comme Robert de Lincoln (4) ; en fait cette présence en nous, du Verbe illuminateur, il la reconnaît formellement (5) ; mais, chose remarquable, il interprète le plus grand des Pères sans oublier le Stagyrite et ses commentateurs arabes, et ce qu'il retient seulement de lui, c'est que suivant les *Soliloques* et d'autres de ses traités, l'âme humaine, substance inférieure aux Anges et à Dieu, serait « soumise » (6) à leurs illuminations ; il entend dans le même esprit la fameuse théorie de la vision dans les idées éternelles, et c'est dans Aristote lui-même qu'il cherche et trouve la réponse à la

(1) *Op. Maj.*, III, p. 48 ; — *Op. Tert.*, p. 78.

(2) « Superillustravit ».

(3) Dont on connaît assez l'enseignement sur ce point dans les *Soliloques* et le *De Magistro*.

(4) Pour qui au dire de Duns Scot : « interius unus est doctor qui mentem illuminat et veritatem ostendit... propter lumen interius intelligit anima quod causatur a primo ». — Cf S. Bonaventure, *In Hexaëm.*, Collat., XII, 5 et 11, et pour Grosseteste, *De veritate*, dans L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste* (Beiträge, IX), Münster, 1912, pages 134 et 137.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 48 ; — *Op. Tert.*, p. 79.

(6) « Subjecta » ; c'est bien le mot qui répond de notre part à celui de « superillustravit » de la part de Dieu, et tous les deux font image.

question de l'intériorité de Dieu, intellect agent (1) : Dieu est dans l'âme comme le moteur l'est dans le mobile, par son efficace, et si son essence suit son efficience, il ne devient pourtant pas nous-mêmes ni nous ne devenons lui-même. Restons sur ces derniers mots et revenons aussitôt à notre illumination intérieure : elle a pour objet surtout, c'est entendu, les vérités de la grâce, mais il est entendu aussi que chez le fidèle du moins, elle est l'effet de cette grâce qui précisément le fait être un fidèle (2), et c'est chez lui, répétons-le, qu'elle prend son plein sens, car chez le simple philosophe elle n'est jamais qu'une libéralité gratuite entre toutes et qu'une lumière intermittente et incomplète, tandis que pour le fidèle, elle est dans l'ordre surnaturel, le fruit normal de sa foi, et la lumière révélatrice de la vérité parfaite du Créateur et de la parfaite vérité de la Créature. Mais cette grâce n'est-ce pas, dans l'âme fidèle, la vie divine elle-même infuse en nous, nous faisant vivre de la vie de Dieu et partant nous faisant voir les vérités de Dieu ? Et l'on comprend maintenant, que notre illumination soit « intérieure », parce qu'avec elle le Verbe n'est plus l'intellect agent universel dont l'activité illuminatrice descend sur nos intelligences pour les faire connaître (3); il est descendu lui-même en nous, et habitant ainsi dans notre âme plus et mieux que par son action, comme tout à l'heure, ou par l'essence infinie encore de sa divinité indifféremment participée de toute cause seconde qui reçoit l'influx de la cause première, — en personne, il nous fait voir toute vérité comme s'il était notre propre intelligence ; que dis-je ? il se fait voir lui-même comme s'il était notre intelligible déployé devant nous, car il est le Verbe, splendeur du Père et parfait exemplaire de tout ce qui est en fait de vérité et de réalité : en deux mots, il s'appelle le Christ, et parce qu'au dire d'Augustin — et aussi de Roger Bacon (4) — toute vérité est chrétienne, l'âme la voit par le Christ et dans le Christ, dès lors qu'elle est, pour emprunter encore le mot de Bacon lui-même (5),

(1) *Op. Maj.*, III, p. 48; — *Op. Tert.*, p. 79.

(2) Rappelons le « gratia Dei illuminat multum », — pour ne pas faire état encore des sept degrés de la vie spirituelle de la grâce.

(3) Une difficulté pourrait être élevée ici d'un passage de l'*Opus Maj.*, II, p. 161, lequel traite manifestement de la connaissance surnaturelle et semble impliquer qu'une telle connaissance a sa cause partiellement « ab extra ». Mais c'est que Roger Bacon cherche à faire valoir ici avec la part de Dieu, la part qui nous revient à nous-mêmes, et ce qui est ainsi reçu « ab extra », ce n'est pas tant la connaissance que les grâces et puissances infuses « gratias et virtutes » [dont précisément l'énumération vient d'être faite] qui l'accomplissent.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 44 : « Ubicumque veritas invenitur, Christi judicatur ».

(5) *Op. Maj.*, II, p. 403; — *Compend. Phil.*, p. 400.

« christifiée ». Le moyen de progresser dans la Sagesse sera donc de s'édifier de plus en plus dans la vie spirituelle aux fins d'une christification toujours plus totale, le ressort de la méthode scientifique deviendra par exemple la pratique de l'Eucharistie, et nous tenons là justement par avance la clef de la mystérieuse doctrine des degrés de la science intérieure, et la raison du prix inestimable que notre moine, pour ne point parler de sa propre révérence et piété franciscaines (1), reconnaît par expérience comme savant au Sacrement de l'Autel (2), — de telle sorte qu'en définitive notre illumination semble bien devoir être intérieure, non plus dans l'ordre de l'expérience par rapport à l'expérience des sens, mais dans l'ordre de l'illumination par rapport à l'illumination philosophique universelle.

Qu'en est-il de ces deux versions de la pensée baconienne ? La première est plus simple et, à vrai dire, tout obvie, et l'on ne peut guère douter qu'elle ne réponde ici à l'idée de Roger Bacon, mais la seconde ne laisse pas d'avoir une signification et une valeur singulières, et l'on ne saurait affirmer que notre docteur de l'illumination n'ait jamais songé à elle : elles ne s'excluent pas d'ailleurs le moins du monde et nous dirons donc en matière si délicate, que vraisemblablement notre illumination est intérieure en s'opposant comme expérience à l'expérience des sens, et que l'on s'explique bien qu'elle soit telle en l'âme fidèle, sans oser présumer que Bacon l'ait ainsi qualifiée pour cette qualité dont elle jouit en effet d'intériorité spirituelle dans la science intérieure de l'âme chrétienne.

Telle nous apparaît jusqu'à plus ample informé, l'illumination intérieure baconienne, et nous ne pouvons mieux faire, pour conclure, que d'en induire et condenser l'idée d'après cette première étude toute descriptive, une idée qui pour s'être ajustée à celle de Roger lui-même, peut et doit

(1) *Op. Maj.*, II, p. 396 : « [Sacramentum Altaris] est verissimum et certissimum, quod debet ardentissime desiderari et instantissime peti, quod ferventissime debemus exspectare, cum omni reverentia colere, cum gaudio et devotione tenere, fide certissima contemplari, quod si non esset, diligentissime a Deo impetrari et non corruptibilibus auro et argento emi sed vita et morte; quod si fuerit et ignoretur, debet statim cum proponitur recipi, immo rapi de ore proferentis, immo sine doctore sciri et amari super omnia, ut homo fidelis nihil aliud gaudeat scire et amare, etc... ».

(2) *Compend. Phil.*, p. 400: « ..... Cum tamen illa [scil. veritate Sacramenti Altaris] scita, sciuntur omnia, illa habita omnia habentur, sicut experiuntur illi qui huic glorioso Sacramento intendunt cum affectu debito et condigno. Certe si fidem istius Sacramenti et reverentiam et devotionem haberent homines sicut deberent et tenentur..., scirent omnem sapientiam et veritatem salutiferam in hac vita ».

rectifier maintenant celle de ses historiens. L'illumination intérieure est une grâce divine, départie dans l'homme, tout particulièrement jusqu'ici pour nous, à son intelligence spéculative, et répartie dans l'humanité, providentiellement d'abord avant l'avènement du Christ aux premiers et grands représentants du peuple élu, les saints Patriarches et Prophètes, puis le Christ une fois advenu, par la loi même de la Providence surnaturelle, aux fidèles qui vivent la vie spirituelle et suivant les degrés mêmes de cette vie, enfin par le fait d'une Providence cette fois tout particulièrement libérale, aux plus notables philosophes de la Gentilité, avant et après le Christ, — grâce expressément spéciale et toute immédiate, éminemment illuminatrice aussi et intérieure à l'âme, comme l'est, comparée au faisceau lumineux reçu par notre œil corporel, une lumière toute spirituelle reçue en elle du Verbe, ou reçue peut-être en elle du Verbe intérieur à elle, — grâce qui nous aide moins à connaître qu'elle ne nous infuse le savoir comme un don, qui a donné la vérité tout entière à des bénéficiaires choisis durant une ère déterminée de l'histoire, et qui continuant de nous donner la vérité parfaite du Créateur et la parfaite vérité de toute créature, constitue une méthode certificatrice à côté de l'expérience des sens, et au-dessus d'elle la méthode souverainement certificatrice, la suprême expérience. Et cette illumination n'est qu'une unité, car il y a d'autres illuminations : il y en avait tant d'abord au premier inventaire qu'elles nous ont aussitôt amenés à vérifier leur compte, et si progressivement elles se sont trouvées réduites à trois, c'est qu'elles sont bien trois et trois seulement. Jusqu'ici les historiens n'en ont distingué qu'une seule, et tous en sont là de ceux qui ont quelque peu parlé ou même expressément traité de l'illumination chez Roger Bacon : ils ont vu dans la Révélation originelle du savoir, le fait tout simplement... de l'illumination de Dieu intellect agent de nos âmes (1), ou s'il leur est arrivé — une fois (2) — de la distinguer de l'illumination philosophique, ils ne sont point allés jusqu'à lui reconnaître sa véritable individualité d'illumination primitive et surtout traditionnelle à

(1) Ainsi : Charles (Emile) : *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, sa doctrine*, Paris 1861, p. 147 ; — Höver (Hugo) : *Roger Bacon Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Phil. und spekul. Theolog.*, Bd XXVI, pp. 395-396 ; — Endres (Jos. A.) : *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande*, München 1908, p. 117 ; — Mandonnet de même, attribuant, semble-t-il, (*Siger de Brabant*, Louvain 1911, pp. 240-241) à l'illumination universelle un passage de l'*Opus Majus* (I, p. 41) qui s'entend seulement de la révélation encyclopédique originelle.

(2) Avec Hadelin Hoffmans : *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd XX, pp. 204; 207 ; — *L'Intuition mystique et la Science chez Roger Bacon*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1909, pp. 390-396.

laquelle Roger attache tant de prix ; ils ont confondu à l'envi l'illumination universelle et l'illumination intérieure (1), voyant partout chez notre auteur, chaque fois qu'il s'agit d'illumination, l'illumination intérieure dont l'idée pourtant est si parcimonieusement servie chez lui par le texte, et ne voyant point en elle autre chose, quand ils font état d'une certaine information historique (2), que la fameuse illumination spéciale de l'école Augustinienne du XIII^e^ siècle, à laquelle correspond précisément l'illumination générale baconienne. Ils avaient mal compris déjà la connaissance sensible et l'expérience extérieure : ils ne comprendront pas mieux la connaissance intellectuelle et l'expérience intérieure, et nous avons même, à propos de l'expérience des sens, assez fait la part déjà du vrai et du faux dans leurs études respectives sur la connaissance chez Roger Bacon, pour que nous y revenions encore avec l'illumination (3); avec de telles méprises, naturellement, ils n'ont point su découvrir dans l'illumination son économie de doctrine non plus que son thème et son esprit doctrinal, et c'est ce dont nous aurons à prendre acte maintes fois par la suite.

(1) Ainsi : CHARLES (*Op. cit.*, p. 114); — HÖVER (*Op. cit.*); — HADELIN HOFFMANS (*Revue Néo-Scolast.*, 1909, pp. 396; 397); — STÖCKL : *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mainz 1865, Bd II, pp. 921-922; — HAURÉAU : *Histoire de la Philosophie Scolastique*. Paris 1872-1881. T. II., p. 83; — DE WULF (Maurice) : *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain 1912, p. 495; — WERNER (Karl) : *Die Psychologie, Erkenntnis und Wissenschaftehre des Roger Baco*, dans *Sitzungsberichte der phil. histor. Klasse der Kais. Akad. d. Wissenschaft., Wien.* 1879, pp. 496-497; 531; — HEITZ : *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à Saint-Thomas d'Aquin*, Paris 1909, pp. 120-121 ; — KEICHER (Otto) : *Der Intellectus agens bei Roger Baco*, dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters. Supplementband zum 60 Geburtstag Cl. Baeumkers*, Münster 1913, pp. 304-305; — MANSER (peut-être) : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner*, dans *Jahrbuch für Phil. und spekulat. Theolog.*, Bd. XXVII, p. 30.

(2) C'est le cas de HADELIN HOFFMANS: *Roger Bacon: L'Intuition mystique et la Science*, dans *Revue Néo-Scol.*, 1909, p. 371 ssq.

(3) Nous renvoyons donc à cette note, importante ici, de notre première étude sur *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, Chap. II, § II, p. 103, note 1.

CHAPITRE II

Nécessité de l'Illumination

L'illumination une fois décrite en son idée générale, certains de ses aspects se présentent d'eux-mêmes sur lesquels Roger Bacon s'est plus ou moins arrêté, aspects qu'il importe donc à l'histoire de mettre maintenant en valeur. Le premier est celui de sa nécessité : pourquoi l'illumination est-elle nécessaire, ou plutôt, puisqu'il y a des illuminations, quels sont les titres de leur nécessité respective ? Elles sont toutes les trois nécessaires, parce que notre intelligence sans elles est impuissante, et c'est pourquoi nous avons d'abord à dégager toute cette critique de la connaissance humaine que nous rencontrons çà et là chez Bacon.

§ I. — Critique de la connaissance humaine

Il va sans dire qu'on ne saurait attendre sous ce titre une analyse discriminative de la valeur et portée de nos facultés de connaître, qui ferait graviter les choses plutôt autour de l'esprit que l'esprit autour des choses : une telle « critique » n'était pas dans le génie et les moyens du temps, encore, croyons-nous, qu'il ne faille point la réserver, comme on le fait trop volontiers, au seul esprit moderne et en refuser dès l'époque médiévale quelque sentiment à Guillaume d'Ockam par exemple. Il s'agit ici simplement de dresser l'état de fait des lacunes et défaillances de l'intelligence humaine et d'en induire ce qu'elle peut et ne peut pas savoir par elle-même. Mais réduite à cette signification toute bénigne, « critique » n'est-ce point encore trop dire ? D'une part en effet Roger Bacon ne paraît point avoir institué de pied en cap ce procès de l'intelligence qu'une « critique de la connaissance humaine » semble bien promettre, et surtout d'autre part il ne paraît pas l'avoir systématiquement ordonné à la thèse de l'illumination.

Peut-être, mais il n'en reste pas moins vrai aussi que dans certains passages et très significatifs il a conclu la nécessité d'une illumination, de l'impuissance de notre intelligence à connaître ou à bien connaître, et que d'une façon générale, s'il lui arrive de donner dans un fougueux dogmatisme, il peut exciper qu'il l'a fait à bon escient, sur la base des enseignements de la Révélation et de la Tradition et sur le témoignage des expériences de la science dite expérimentale et de celles surtout de l'illumination et de la science intérieures, révélation, tradition, expérience, illumination dès lors auxquelles il a tant accordé précisément parce qu'au préalable, il avait senti sans elles, sinon toujours exprimé, l'insuffisance de nos facultés de connaître. L'historien peut ainsi aller de ces quelques textes capitaux (1) qui se réfèrent à l'illumination en critiquant la connaissance humaine, aux autres textes analogues (2) qui, sans traiter de l'illumination, concernent la critique de notre intelligence et font corps en somme avec les premiers qu'ils éclairent, et d'eux tous il peut passer à la nécessité de l'illumination divine.

L'homme, dont l'âme est par définition une âme raisonnable, doit jouir du pouvoir de connaître la vérité et de l'aimer (3) sous le primat évidemment du concours général prêté par la Cause première à toute action de la cause seconde (4). L'existence pourtant en nous d'une telle puissance naturelle, qui d'elle-même procèderait à l'acte et l'accomplirait sous la réserve sus-dite, n'est pas du tout, chez Roger Bacon, aussi manifeste qu'on pourrait le croire ; il semble même qu'elle ne puisse tenir contre les lacunes et défaillances qu'il porte tant de fois sur le compte du savoir humain, et l'illumination en tous cas, exaltée comme elle l'est dans la connaissance qu'elle vient parfaire avec l'illumination intérieure, faire avec l'illumination commune et même rendre simplement possible avec l'illumination primitive et traditionnelle, réduit d'autant la part de notre esprit et nous conduirait dès lors facilement à la méconnaître si nous ne commencions par la bien établir ; c'est donc cette puissance naturelle qu'il importe d'abord de dégager pour mieux juger ensuite de la nature et de la gravité de l'impuissance qui la limite.

Que nous possédions en propre un tel pouvoir de connaître et surtout que nous l'exercions par pure et simple spontanéité de l'esprit, nous en

(1) Ainsi : *Op. Maj.*, III, pp. 22; 50; 53; — *Op. Maj.*, II, pp. 162; 169; 375; 384.

(2) Ainsi: *Op. Maj.*, III, pp. 2; 13; 15; 22-23; — *Op. Maj.*, I, p. 105; — *Op. Maj.*, II, pp. 263; 375; — *Op. Tert.*, pp. 6; 69; — *Ibid., frag. Duh.*, p. 171; — *Compend. Phil.*, pp. 405 ssq; 429; — *Hist. Review*, p. 508.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 374.

(4) *Epist. de secret. oper. art. et natur.*, p. 532.

avons d'abord le témoignage dans ce fait qu'il est facile de constater chez tous les hommes : ils connaissent naturellement tout un ensemble de vérités sur lesquelles ils s'accordent, comme par exemple ce principe que le tout est plus grand que sa partie ou cet autre encore qu'il doit exister un Dieu (1), et nous avons là cette connaissance « solo sensu proprio » qui s'oppose ailleurs chez Bacon à la connaissance par illumination ou par doctrine (2) et revient aussi naturellement à notre intelligence que la combustion convient au feu. Il y a plus; l'homme ne s'en tient pas à ces connaissances toutes naturelles : il en acquiert d'autres par lui-même et en très grand nombre, et c'est précisément de ce savoir qu'ils prétendent quasi infini et infaillible, que se glorifient impudemment les orgueilleux de l'esprit (3) ou c'est par cette « sola vivacitas rationis » que Sénèque est arrivé à découvrir et pratiquer les plus belles maximes de la morale antique (4). Il y a mieux encore : curieux comme nous sommes de vérité et des vérités les plus « nobles », nous ne les recherchons pas d'une façon quelconque : nous savons que le tout n'est pas d'avoir l'esprit bon, mais qu'il importe encore de l'appliquer bien ; aussi procédons-nous à leur endroit avec méthode, nous avons le pouvoir de les trouver et prouver (5), pour autant du moins qu'elles s'appellent les arcanes de la nature et de l'art (6), et c'est, nous le savons déjà (7), parce qu'elle est ainsi le fait de l'homme exploitant ses moyens naturels de connaître, que l'expérience des sens extérieurs est qualifiée d'humaine en face d'une seconde expérience éminemment divine. Vous direz sans doute, en revenant sur ce primat de la Cause première dont nous faisions état pourtant tout à l'heure : mais cette soi-disant puissance naturelle n'est en réalité qu'une puissance naturellement et continuellement participée, puisque, quoi qu'elle fasse l'intelligence humaine est assistée de l'intellect agent illuminateur lequel ne saurait être d'aucune manière à côté d'elle la faculté d'une même âme (8). D'accord, mais pour être « agie » ainsi par cet intellect qui n'est autre que Dieu lui-même, notre intelligence n'est pas frustrée de son efficience propre : au contraire, sa causalité est

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 374-375.
(2) *Op. Maj.*, II, p. 162.
(3) *Op. Maj.*, III, p. 22.
(4) *Op. Tert.*, p. 306.
(5) *Op. Maj.*, II, p. 374: « Suppono vero in principio tres esse cognitiones : una est per studium inventionis propriae per viam experientiae... ».
(6) *Op. Maj.*, III, p. 22.
(7) Cf. Introduction.
(8) *Op. Maj.*, II, pp. 45 ssq ; — *Op. Tert.*, pp. 74 ssq.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

attestée par la causalité divine qui dans l'ordre naturel de la Providence (1) suppose notre propre activité, loin de se substituer à elle, comme elle le fait à l'égard des êtres matériels pour le plus grand profit de notre science du monde physique (2), et notre esprit apporte si bien dans la simple intellection de la vérité philosophique sa contribution personnelle que cette vérité peut à bon droit se dire la nôtre, avant de l'être plus encore avec l'expérience des sens qui la vérifie (3). L'intelligence humaine possède donc bien définitivement une puissance native qu'elle exerce et développe d'elle-même par la suite, dans l'ordre du moins de cette vérité qui concerne, comme dit Bacon, la créature; certain Grec prouvait le mouvement en marchant : l'homme peut vraiment savoir, parce qu'en fait il connaît des vérités par ses propres moyens naturels.

Mais constater ainsi notre puissance, c'est constater aussi du même coup notre impuissance, car pour peu qu'on suive les démarches de notre propre esprit, on se heurte bientôt aux obstacles qui les limitent et on tombe dans les vides ou lacunes que sans cesse elles nous ouvrent. L'homme connaît naturellement des vérités sur lesquelles l'accord est unanime : sans doute, mais comme elles sont incomparablement plus nombreuses celles sur lesquelles les hommes se divisent ! La chose est manifeste quand il s'agit des questions les plus futiles, comme le sont par exemple celles qui reposent sur de creux et de vains sophismes ou bien traitent encore des recettes les moins compliquées de la médecine : œuvres de la science ou vérités de la science, tout est matière aux opinions les plus diverses (4) et cette contradiction universelle éclate surtout de notre temps (5). — L'homme ajoute tous les jours vérités sur vérités aux connaissances qu'il tient de sa nature : mais que sont ces vérités ainsi acquises auprès de celles qu'il ignore ! Les vérités ne sont-elles pas en nombre infini et chacune d'elles en outre ne comporte-t-elle pas une infinité de degrés (6) ? Il aura beau faire : le Créateur et la créature ne se lasseront pas de fournir. — L'homme cherche encore à vérifier ses connaissances, et de fait il y arrive par lui-même en pratiquant l'expérience des sens ; mais que vaut la certitude ainsi conquise ? Notre expérience philosophique et humaine vise « la nature et les proprié-

(1) La question étant réservée, — car elle se posera devant nous plus loin — de savoir si l'illumination commune est pour Roger la pure et simple manifestation du concours général divin.

(2) *Op. Tert.*, pp. 99-100.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 45; — *Op. Tert., frag. Duh.*, p. 167.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 15.

(5) *Metaphys.*, p. 4.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 22.

tés » (1) des choses du monde physique ; or quoi qu'elle fasse, elle n'en voit jamais le dernier mot, à cause de sa difficulté propre (2) qui l'empêche par exemple de savoir ce qu'est en définitive une pauvre petite herbe des champs ou pourquoi la plus humble bestiole a tant de pattes et présente telles couleurs (3). Il n'y a de science que du difficile, suivant la pensée du Stagyrite (4) et cette science-là n'est pas dans les moyens de notre esprit laissé à lui seul (5).

A relever ainsi les limites de notre raison dans toutes les manifestations de son activité, nous sommes conduits à définir l'objet et à déterminer la mesure de son impuissance : elle est radicalement incapable de connaître et de comprendre par elle-même les vérités et réalités qui sont les premières dans l'ordre de l'être ; suivant des formules chères à Aristote et Avicenne, elle se comporte à leur endroit comme l'œil de la chauve-souris devant la lumière du soleil, l'oreille du sourd devant les harmonies musicales ou comme les mains encore du paralytique à l'égard des mets succulents (6) : ni elle ne voit, ni elle n'entend, ni elle ne goûte les choses sublimes de la Sagesse ; que sait-elle par exemple des vérités de la grâce et de la gloire, de celles qui concernent les substances spirituelles et les états de l'autre vie, de Dieu, des Anges, des démons, des âmes bienheureuses et des âmes damnées, etc.... (7), bref de toutes les vérités et réalités du monde suprasensible et surnaturel ? Rien, laissée à ses propres ressources, et elle ne peut sans présomption compter s'élever à elle seule jusqu'à un objet aussi sublime (8); que s'il lui arrive de s'élever jusqu'aux arcanes de la nature et de l'art, nous savons que leur dernier mot la fuit encore. Or, précisément, de telles vérités et réalités des deux ordres matériel et spirituel, premières dans l'ordre de l'être doivent avoir la primauté aussi dans l'ordre du connaître : elles ne peuvent pas ne pas être en elles-mêmes et par elles-mêmes les plus manifestes. Il se trouve donc que c'est pour les choses les plus intelligibles

(1) *Op. Min.*, p. 388; — *Op. Tert.*, pp. 81-82.
(2) *Op. Maj.*, II, p. 169.
(3) *Op. Maj.*, III, pp. 22-23; — *Op. Maj.*, II, p. 384.
(4) *Op. Maj.*, II, p. 3.
(5) *Compend. Phil.*, p. 429.
(6) *Op. Maj.*, III, pp. 2; 22; — *Op. Maj.*, I, p. 105; — *Op. Maj.*, II, p. 384; — *Op. Tert.*, pp. 6; 69; — *Ibid., frag. Duh.*, p. 171; — *Metaphys.*, p. 36; — *Compend. Phil.*, p. 405.
(7) *Op. Maj.*, II, p. 384; — *Compend. Phil.*, p. 405; — *Op. Maj.*, I, p. 105; — *Hist. Review*, p. 508. — Cependant par ailleurs (*Compend. Phil.*, p. 427) Roger Bacon semble dire le contraire pour ce qui concerne du moins les vérités morales et les états de l'autre vie: ne serait-ce pas qu'il s'agit alors seulement d'une certaine connaissance toute pratique et habituelle?
(8) *Op. Maj.*, III, p. 53; — *Op. Maj.*, II, p. 385.

que nous avons naturellement le moins l'intelligence : comme elles rendent raison de tout, nous avons beau connaître des choses vraies, nous ne pouvons, en définitive, connaître ces choses dans leur vérité, « veraciter » (1) : notre connaissance ne se suffit pas à elle-même (2). Et puis, il faut le remarquer, car un tel parallélisme est important à relever pour mieux chercher ultérieurement les causes de notre insuffisance, l'impuissance intellectuelle s'accompagne dans la volonté d'une impuissance correspondante à faire le bien, impuissance morale dont Bacon a tenu à faire état aussi lorsqu'il fait à sa manière la critique de la connaissance humaine. Le fait est assez manifeste pour que nous nous contentions simplement de le consigner en dressant avec Roger le bilan de nos possibilités humaines d'après la loi des nombres parfaits : il y a un nombre parfait de un à dix, un autre de dix à cent, un troisième de cent à mille, et ainsi de suite. Or il s'en faut qu'une telle proportion se constate dans l'humanité à l'égard de la vérité et du bien moral : sur dix mille hommes, on n'en trouve pas un qui soit parfait dans toute science et dans toute vertu ; il s'en faut même que sur dix il s'en rencontre un seul qui atteigne la perfection d'une seule science ou d'une seule vertu (3). A nous en tenir à l'expérience, et c'est l'expérience dite mathématique qui vient ici nous servir (4), l'impuissance de l'esprit n'est que la manifestation, dans l'âme, d'une impuissance encore plus générale.

Nous n'avons pourtant dégagé qu'un aspect de notre insuffisance, et il s'en rencontre un autre encore qu'il importe maintenant de faire saillir. En deux mots : non seulement l'intelligence n'aboutit pas au vrai, mais elle incline aussi d'elle-même vers tout ce qui est faux (5) et le mal de la volonté se trouve avoir ainsi son correspondant intellectuel. Les meilleurs preuves de ce goût pervers de l'esprit pour les contre-vérités, nous les trouvons

(1) *Op. Maj., III*, p. 22. — La connaissance qui est « verax » est une connaissance qui se suffit à elle-même, « sufficiens », parce qu'elle est la connaissance d'une chose par sa cause ou sa raison (*Op. Tert.*, p. 34) ; elle doit donc être distinguée de la connaissance pure et simple, et en effet elle en est bien distincte sous la plume de Bacon qui répète volontiers la formule « veraciter ou certitudinaliter scire » : *Op. Tert.*, pp. 41 ; 56 ; 83 ; 86 ; 265 ; *Ibid., fragm. Duh.*, pp. 78 ; 97 ; 153 ; 171 ; — *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars II, p. 128 ; — *Compend. Phil.*, pp. 408 ; 467 ; 468 ; 474 ; — *Compend. Stud. Theol.*, p. 34. Cette formule serait à rapprocher de celle d'un contemporain, Henri de Gand, qui distingue entre la connaissance des choses comme vraies et la connaissance des choses dans leur vérité.

(2) « Sufficienter et veraciter » : *Op. Maj.*, II, p. 384 ; — *Op. Tert., fragm. Duh.*, p. 171.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 7.

(4) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § I.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 23.

dans ces tendances natives à suivre en tout l'opinion commune ou la coutume, à nous réclamer d'une autorité fragile indigne, ou encore à nous investir nous-mêmes d'une autorité usurpée, tendances qui constituent les quatre grandes causes des erreurs humaines et dont nous avons fait le procès déjà à propos de la critique des méthodes (1) ; aussi, renvoyons-nous à ces analyses de Bacon inspirées pour la plupart de Sénèque (2), le fin et disert moraliste pour lequel notre moine, touché déjà en plein XIII^e^ siècle du souffle humaniste de la Renaissance, nourrissait une dévotion ingénue qui ne contrariait pas le moins du monde sa foi et ses sentiments de Chrétien (3), — et nous concluons : l'intelligence manifeste son insuffisance sous deux aspects, l'aspect où elle est « déficiente », c'est-à-dire suivant lequel elle n'atteint pas le vrai auquel elle tend, et l'aspect où elle est « défectueuse » et viciée, c'est-à-dire suivant lequel elle tend plutôt à l'erreur qu'à la vérité, et cette insuffisance de sa part est universelle et apparemment toute naturelle : tout se passe comme si elle était le partage de l'homme comme tel (4).

Tel est le fait : quelle en est maintenant la raison ? Pourquoi l'intelligence est-elle à ce point impuissante ? Il semble bien, à relever avec soin sur cette question les quelques passages qui chez Bacon vont y répondre, qu'il faille admettre qu'en fin de compte cette si grave insuffisance est moins due à la hauteur et à l'excellence pour ainsi dire des vérités à atteindre (5) qu'à la misère ou déchéance dans laquelle nous sommes originellement tombés et dans laquelle nous continuons de nous abîmer chaque jour par le mauvais usage de notre liberté morale, — deux points qu'il importe successivement d'établir, et cela pour chacun de ces deux aspects qui viennent d'être distingués dans notre insuffisance intellectuelle.

Roger Bacon nous parle bien à trois reprises (6) de l'impossibilité dans laquelle se trouve l'esprit humain de connaître le vrai, impossibilité, dit-il, qui lui appartiendrait en propre et à laquelle il serait soumis de lui-même. Mais en réalité l'impuissance intellectuelle n'est ainsi qualifiée, pour deux cas, que par rapport aux fameuses causes d'erreurs qui sont dites (7) exté-

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, § II.

(2) « Elegantissimus Seneca » : *Op. Tert., frag. Duh.*, p. 163.

(3) Senèque n'avait-il pas pour lui correspondu avec Saint Paul (*Op. Maj.*, II, p 363), et n'avait-il pas été en outre le bénéficiaire d'illuminations toutes spéciales (*Op. Maj.*, II, p. 363; — *Op. Tert.*, p. 72).

(4) *Op. Maj.*, II, p. 2: « Intellectus noster multis obstruitur difficultatibus »; — *Ibid.*, p. 22: « Ob magnam nostris intellectus difficultatem ».

(5) Car l'homme est fait pour connaître les plus nobles et sublimes choses: *Compend. Philos.*, p. 398.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 2; — *Op. Tert.*, p. 69; — *Ibid., frag. Duhem*, p. 171.

(7) Et on le comprend assez du moins pour les trois premières.

rieures à l'esprit ; dans le troisième, il s'agit de notre insuffisance à connaître les vérités surnaturelles, et en effet elle est bien radicale puisqu'elle est une insuffisance de nature. Or si les vérités de la grâce et de la gloire sont les plus sublimes des vérités de la Sagesse, toutes les vérités qui ne se manifestent pas à nous alors qu'elles sont en elles-mêmes les plus manifestes, ne sont pas des vérités surnaturelles, songeons à celles qui concernent les réalités du monde simplement supra-sensible ou spirituel, aux vérités de l'ordre moral ou aux arcanes encore de la nature et de l'art : une telle insuffisance de notre esprit à l'égard d'objets qui lui sont cependant naturels, ne saurait être le fait de la nature elle-même et la chose nous apparaît d'autant mieux si l'on fait état du parallélisme déjà noté entre l'insuffisance de la raison à connaître le vrai et l'insuffisance de la volonté à faire le bien ; comment ne répugnerait-il pas qu'une nature faite comme la nôtre, dit Roger, pour connaître le vrai et l'aimer sous forme de bien, soit — et naturellement — frustrée dans ses plus impérieuses finalités ! Notre impuissance intellectuelle est donc le fait, non de notre nature comme telle, mais de notre nature déchue. C'est précisément ce qu'un passage nous confirme, tiré du *Compendium Philosophiae* (1), lequel institue expressément entre la déchéance originelle et notre faiblesse intellectuelle sous son aspect tout particulier d'inefficience dans l'acquisition du vrai, un rapport de cause à effet ; on sait en effet que la manifestation la plus caractéristique de cette impuissance est l'impossibilité où nous sommes d'appréhender naturellement les vérités et réalités en elles-mêmes les plus intelligibles ; or une telle impossibilité est formellement rapportée par Bacon à la faute originelle. Il en est de même, quoique moins explicitement, dans le même texte, du penchant de notre esprit vers l'erreur : il est la manifestation de la misère installée aux origines dans l'âme par le péché. La première partie surtout de l'*Opus Majus* nous réserve sur ce second aspect de l'infirmité de notre raison, des incidentes, épithètes et sentences significatives ; si nous succombons par exemple aux quatre grandes causes d'erreurs, c'est comme fils d'Adam (2) ; c'est l'humaine corruption qui nous empêche de nous appliquer à la vérité de la vie et de la science (3) et dans la science tout particulièrement à la connaissance des vérités de la gloire, comme l'a si bien compris Avicenne (4) ; c'est enfin le péché originel — il est formellement cité — qui nous empêche en toutes choses d'éviter le mal et le faux (5).

(1) Pg. 405-406.
(2) *Op. Maj.*, III, p. 6.
(3) *Ibid.*, p. 8.
(4) *Op. Maj.*, II, pp. 241-243.
(5) *Op. Maj.*, III, p. 13.

Naturelle. L'impuissance intellectuelle l'est donc en ce sens large qu'elle s'attache à tout homme qui vient en ce monde, mais elle ne l'est pas comme la puissance qu'elle limite et vicie dans l'âme, et nous aurons là le moyen plus tard de fonder une *maïeutique* efficace pour la rédemption de l'esprit.

La déchéance originelle pourtant n'est pas toute seule la cause de la faiblesse de notre raison ; il y a une cause plus prochaine et immédiate que Roger Bacon s'est tout particulièrement appliqué à dégager et que nous la trouvons avec lui et dans le péché actuel et personnel de l'homme qui vient entretenir et aggraver la déchéance héritée de notre premier péché. Ce fait, nous pouvions le présumer d'abord à considérer simplement le péché originel lui-même : la première faute n'est-elle pas due à une défaillance de la volonté humaine ? L'impuissance de l'esprit se trouvant avoir aussi une origine morale, il était à prévoir que dans les effets ultérieurs de notre déchéance, les péchés de la volonté auraient encore leur retentissement intellectuel. C'est précisément ce que l'expérience nous atteste : par le fait même que notre impuissance au vrai et notre tendance à l'erreur se doublent dans l'âme d'une impuissance correspondante au bien et d'une tendance analogue au mal, elle se redouble : si l'esprit n'aboutit pas à la vérité, c'est en somme parce qu'il penche à l'erreur, et l'intelligence spéculative ne tend aussi à l'erreur que parce que l'intellect pratique tend au mal de telle sorte en définitive que c'est bien la corruption du cœur dont l'effet est le péché qui nous rend incapables de savoir la vérité comme d'accomplir un acte de vertu ; inversement, à peine commençons-nous de nous purifier moralement, que nous sentons se rouvrir l'œil de notre esprit et celui-ci voit d'autant mieux le vrai que nous vivons mieux le bien. Que si l'on veut être édifié particulièrement sur ces deux points, on le verra plus tard en étudiant les rapports de l'ignorance et du péché d'une part et de la science et de la vertu de l'autre, mais il était bon dès maintenant de les noter, car ils entrent bien chez Bacon dans sa critique de la connaissance humaine. Notre impuissance intellectuelle déjà n'était pas le fait de notre nature comme telle, mais de notre nature déchue ; elle n'est pas maintenant dans notre âme le fait de notre seule intelligence, mais bien plutôt l'effet sur l'intellect du spéculatif, des défaillances du cœur et du vouloir : elle est surtout une impuissance morale (2).

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 263 ; 375 ; — *Compend. Philos.*, p. 405 *seq.*

(2) La pensée de Roger Bacon est-elle ici celle de Saint Thomas pour lequel l'homme, bien qu'il soit corrompu par le péché dans sa *nature* ou sa substance, a été moins grièvement atteint dans ses facultés cognitives que dans ses facultés d'appétition et de vouloir. « Magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni quam quantum ad cognitionem

Après le fait, sa raison, mais après sa raison, maintenant ses exigences : quelles sont-elles ? L'homme est fait pour connaître la vérité, et entre les vérités, les grandes choses de la Sagesse, « homo natus ad Sapientiae magnalia » (1); or il se trouve que les moyens dont naturellement son intelligence dispose sont sans proportion avec la connaissance suffisante d'un aussi sublime objet. Sans doute, l'esprit humain ne saurait connaître dès ici-bas la vérité parfaite (2) et son pouvoir naturel comporte donc nécessairement des limites, mais encore est-il que cette impuissance, comme nous le dirions volontiers aujourd'hui, « métaphysique », est en fait singulièrement plus grave qu'elle ne devrait l'être dans la créature que nous sommes ; sans doute aussi, nos propres péchés s'ajoutent à notre déchéance commune pour nous entraîner de plus en plus vers l'erreur, mais notre intelligence ne laisse pourtant pas d'aspirer aussi au vrai ; elle le cherche, mais elle ne peut ni le trouver ni le prouver suffisamment à elle seule; il lui faut un secours extérieur et supérieur à elle : l'illumination est nécessaire.

§ II. — Les illuminations et leur nécessité respective

L'illumination est nécessaire, mais quelles illuminations le sont, et avec quelle nécessité le sont-elles ? Deux questions sur lesquelles Roger Bacon peut-être n'est pas sans nous avoir laissé les éléments d'une réponse.

veri » (I II ae. Quaest. CIX, art. 2)? Nous le croyons, s'il est vrai qu'il dit ailleurs occasionnellement que nous sommes « magis infirmi in hac parte (scil. practica) quam in speculatione. Libenter enim omnes gustamus de ligno scientiae... sed difficiles sumus ad lignum vitae... » (*Op. Maj.*, III, p. 86). L'impuissance et l'ignorance intellectuelles n'en ont pas moins, elles aussi (nous le verrons), leur retentissement moral. Rashdall note dans son introduction à l'édition du *Compendium Studii Theologiae* (p. 21) que Roger Bacon était un précurseur des deux grandes écoles franciscaines postérieures, celle de Duns Scot et celle de Guillaume d'Ockam, par sa tendance à réduire la nature et les effets du péché originel. Quoi qu'il en soit de son idée qu'une faute mortelle ne peut être le fruit d'un mouvement naturel de notre appétit, mais seulement d'un acte de notre liberté (Cf. *Compendium Stud. Theolog.*, p. 41), tout ce qu'il dit à propos de la déchéance morale de l'homme et de notre impuissance intellectuelle diffusément dans ses trois « *Opus* » et plus expressément dans son *Précis de Philosophie*, nous montre assez que notre Docteur n'était pas du tout un minimiste dans cette matière, en cela fidèle disciple d'Augustin. Cf. Espenberger (J. N.): *Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, dans *Forschungen zur christlichen Litteratur-und Dogmengeschichte, herausgegeben von A. Ehrhard und J. P. Kirsch*. Bd V, Heft, 1. Maïnz. 1905.

(1) *Compend. Phil.*, p. 398.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 23.

Si quelque assistance divine illuminatrice est postulée, c'est bien celle, apparemment, d'abord de l'illumination intérieure. Notre impuissance intellectuelle en effet implique l'incapacité radicale d'atteindre par nous-mêmes « aux grandes choses de la Sagesse » pour lesquelles nous sommes cependant faits naturellement, et ces vérités sapientielles, quelles sont-elles d'abord ? Celles qui concernent les sublimes réalités de l'ordre spirituel et surnaturel. Or c'est précisément la prérogative de l'illumination intérieure d'éclairer d'abord, en s'irradiant de Dieu, le monde divin et le monde spirituel. Nous avons certes l'expérience des sens extérieurs et il semble bien qu'elle puisse quelque chose sur ces deux mondes supra-sensibles, s'élevant en effet naturellement du sensible à l'intelligible (1) ; erreur pourtant ! elle ne peut, en définitive, les atteindre en rien (2) et Roger Bacon ne se contredit pas pour autant en proclamant par ailleurs la condition naturelle de notre esprit qui tire l'intelligible du sensible, car il faut distinguer entre connaissance certaine et une certaine connaissance : nous avons bien une certaine connaissance des réalités spirituelles par le moyen des choses matérielles, et cette voie reste toujours la voie naturelle et oblique de notre esprit qui, pour le dire en passant, en tire encore un profit singulier, l'expérience dite mathématique y gagnant par exemple son applicabilité universelle, mais nous n'en pouvons avoir une connaissance certaine que par une illumination divine, et cette illumination est la seule illumination intérieure : l'illumination intérieure est nécessaire.

Mais il en est de même et tout autant dans son ordre, de l'expérience des sens extérieurs, car Roger Bacon nous parle — la seule fois qu'il nous a parlé nommément des deux expériences — de leur nécessité respective comme s'il s'agissait alors entre elles d'une entière équivalence : non seulement donc comme si l'expérience des sens extérieurs était aussi nécessaire à la connaissance des arcanes de la nature et de l'art, que l'expérience de l'illumination intérieure l'est à la connaissance des arcanes de la grâce et de la gloire, mais comme si elle suffisait aussi bien à son objet que l'autre expérience suffit au sien (3). Et alors une difficulté s'élève : pourquoi vient-il ailleurs (4) nous dire que l'illumination intérieure est absolument nécessaire à la connaissance des vérités de la nature à laquelle l'expérience des sens exté-

(1) *Op. Maj.*, I, p. 107 ; — *Op. Tert.*, p. 192 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 169 : « De spiritualibus nihil attingit ».

(3) *Op. Maj.*, III, p. 22 : « Oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum scilicet in sacris veritatibus gratiae et gloriae, et per experientiam sensibilem in arcanis naturae et artis expergefactus inveniat rationem ».

(4) *Op. Maj.*, II, p. 169.

rieurs ne saurait plus « suffire » ; que dis-je ? vient-il nous parler d'elle comme si elle suffisait avec ses « multiples clartés » à la connaissance du monde physique et comme si l'expérience des sens n'était même plus dès lors nécessaire pour une « pleine certification » du savoir naturel ? Il semble se contredire ainsi, car des trois grands ordres de vérités qui s'étagent devant l'intelligence humaine, vérités du monde sensible, vérités du monde supra-sensible ou simplement spirituel, vérités du monde surnaturel, nous avons reconnu déjà (1) que l'expérience des sens extérieurs était bien nécessaire pour certifier le premier et qu'elle était seule de toutes les méthodes à y suffire, et nous venons de reconnaître que l'illumination intérieure est également nécessaire pour nous certifier les deux autres et qu'elle doit l'être seule, puisque l'expérience des sens ne saurait nous élever à une connaissance certaine des vérités et réalités spirituelles et surnaturelles, — et voilà maintenant que notre illumination est seule à nous faire connaître dans sa pleine vérité l'objet même qui jusqu'ici semblait revenir seulement à l'expérience des sens ! A quel titre et de quelle manière ? C'est une question singulièrement délicate dont nous avons dès maintenant à chercher chez Roger Bacon la réponse, non pas que nous puissions la fournir ou plutôt l'expliquer au point où nous en sommes de l'étude de sa pensée, mais parce que nous pouvons, sur des idées établies déjà, discuter ici certaines interprétations possibles de cette curieuse doctrine, préparant ainsi, le moment venu, l'intelligence de l'interprétation véritable, et ce moment sera celui où nous serons à même d'étudier, après les sept degrés de la science intérieure, l'expérience de l'illumination intérieure (2).

Il pourrait s'agir d'abord de l'insuffisance de l'expérience sensible à constituer une connaissance dont les caractères seraient ceux vraiment d'une connaissance scientifique, et c'est bien en fait l'interprétation de certains historiens (3). Notre expérience en effet a été reconnue déjà (4) donner en plein empirisme, puisqu'elle est condamnée, de par ses attaches avec la

(1) *Introduction* : Deux Expériences.

(2) Cf. *Seconde Partie*. Chapitre III, § II.

(3) Tel, semble-t-il, Charles (*Op. cit.*, p. 114) qui a mal compris ici l'expérience sensible, et pas du tout l'expérience de l'illumination en confondant illumination générale et illumination intérieure ; tels surtout Hadelin Hoffmans qui estime notre illumination nécessaire « pour justifier la vérité des jugements de l'intelligence et la réalité objective (*sic*) de ses concepts ». (*Roger Bacon : L'Intuition Mystique et la Science*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1909, p. 371) et Hugo Höver (*Roger Bacon Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Phil. und spekul. Theolog.* Bd XXVI, pp. 395; 402).

(4) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II « ad finem ».

psychologie baconienne de la connaissance sensible et par ses procédés dans la recherche des causes et des lois, à n'aboutir qu'à une universalité et une nécessité des plus précaires. Or cette investiture qui lui manque ne serait-ce pas l'illumination intérieure qui vient la lui conférer, Roger Bacon n'ayant ainsi point entendu signifier autre chose quand il nous dit (1) de la science intérieure, œuvre de la seconde expérience, qu'elle connaît en dernier ressort de la vérité de toute science humaine et philosophique.

Mais la science de la nature reçoit-elle vraiment une telle garantie de l'illumination intérieure ? Il est permis d'en douter, s'il est vrai, comme nous nous en assurerons ailleurs, qu'à cette illumination divine, au cas où elle est et fait une expérience, répond de notre part une perception qui doit être aussi foncièrement empirique que peut l'être l'intuition physique de l'expérience sensible. Non seulement on ne comprend pas comment notre illumination puisse donner à la science extérieure les caractères scientifiques, mais on comprend moins encore comment elle doive les lui donner elle-même. Cette explication en effet de l'insuffisance de l'expérience sensible peut avoir sa valeur, quand il s'agit de la pure et simple connaissance des sens et pour expliquer alors comment Dieu doit être l'intellect agent de nos âmes, si l'historien croit trouver chez Roger Bacon un certain dessein critique, et nous verrons plus loin, à propos de la nécessité de l'illumination générale philosophique, ce qu'il faut en penser; mais à coup sûr elle ne vaut pas pour la nécessité de l'illumination intérieure, quand il s'agit d'une connaissance véritatrice comme l'est celle de l'expérience externe : à une telle expérience convient bien pour Roger la dignité scientifique avec les caractères qui l'accompagnent, et en douterions-nous que la science expérimentale, science de l'expérience par antonomase (2) et science accomplie de la nature extérieure, est là qui nous l'atteste ; autrement, il faudrait admettre que le Docteur Admirable eut fait la critique de sa propre idée de l'expérience, la jugeant déficiente précisément par un caractère — celui d'être une intuition empirique des choses dans leur vérité — qui détenait pour lui le secret de sa vertu certifiante (3). Enfin on ne voit pas du tout comment l'illumination intérieure expressément surnaturelle et pour tout dire, mystique, serait aussi nécessaire et aussi merveilleuse dans ses clartés touchant le monde de la nature, pour donner quoi ? tout simplement aux lois constatées par l'expérience sensible, ces caractères d'universalité et de nécessité qui leur manquent.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 171.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 173; — *Op. Tert., frag. Duh.*, p. 137; — *Hist. Review*, p. 510.

(3) Cf. « *L'Expérience philosophique chez R. Bacon* ». Chapitre II : *Expérience et Méthode Expérimentale*. § I : L'Intuition Empirique.

Seconde hypothèse : il pourrait s'agir de l'insuffisance de l'expérience physique à constituer une méthode dont les caractères seraient ceux d'une méthode expérimentale parfaite : notre expérience en effet ayant pour objet les arcanes de la nature et de l'art, pourrait d'autant moins suffire à nous les faire connaître que ces arcanes sont convaincus d'être constitués par de mystérieuses propriétés distinctes des fameux quatre éléments et de leurs quatre qualités, et de fait c'est la signification tout obvie que comporte, semble-t-il, la raison alléguée par Roger pour expliquer son insuffisance, « non plene certificat de corporalibus propter sui difficultatem » ; l'insuffisance de notre expérience dite philosophique serait alors celle des moyens qu'elle emploie et qui la caractérisent comme méthode certificatrice : nos sens, par exemple, seraient, quoique nous fassions, soumis à des limites et sujets à l'erreur, nos instruments se montreraient trop peu nombreux et imparfaits, les « œuvres certificatives » seraient d'une pratique difficultueuse, ou bien encore le témoignage humain serait sujet à caution ou impuissant à nous attester tout ce que nous devrions connaître des êtres et phénomènes d'une nature immense dans le temps et dans l'espace, pour avoir le dernier mot de leur vérité.

En effet, puisqu'elle ne nous confère pas une pleine et définitive certitude, l'expérience sensible ne saurait suffire; mais est-ce bien tenir la raison même de son insuffisance que de mettre en cause de la sorte la valeur de ses procédés ? On semble supposer ici qu'elle manque en fin de compte la vérité, et cela quand elle la vise en mobilisant sur elle en quelque sorte tous ses moyens d'investigation et de découverte ; or c'est une interprétation, croyons-nous, qui se concilie mal avec la lettre et l'esprit de la doctrine baconienne de l'expérience. Qu'on se rapporte en effet à l'un des deux passages qui nous parlent de la double méthode expérimentale (1) : c'est un fait que l'homme, devant tout ce qu'il doit connaître du Créateur et de la créature pour se prévaloir de quelque science, connaît peu de choses vraies et encore moins de choses dans leur vérité ; c'est un fait aussi que pour s'assurer la connaissance de ces grandes et admirables réalités de l'ordre naturel et surnaturel, il recourt à l'expérience des sens et à celle de l'illumination, et surtout c'est un fait que ces deux expériences tiennent dans la mesure humaine ce qu'elles promettent, l'une avec la science intérieure dans ses sept degrés, l'autre avec la science expérimentale dans ses trois prérogatives, et que l'expérimentateur fidèle — car c'est ici qui nous intéresse ici — arrive à découvrir et à faire jouer à volonté les forces secrètes de la nature, en remédiant par exemple avec ses expé

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22.

riences (1) aux « difficultés » de l'Astronomie judiciaire commune et en fondant par elles, en dépit de ces « difficultés » qui sont dites l'affecter maintenant, quatre sciences nouvelles astrologiques d'une singulière et redoutable vertu divinatoire et opérative. Après cela, Roger Bacon peut parler des lacunes et limites de l'intelligence humaine — c'est là, nous l'avons dit et nous le rappellerons encore tout à l'heure, un thème sur lequel il a de l'abondance et une certaine éloquence —, il n'en reste pas moins vrai que l'expérience des sens répond à sa fonction et qu'elle y répond d'une manière et dans une mesure « merveilleuses », et l'on sait que ce qualificatif n'est pas, sous la plume de notre auteur, dans l'ordre du savoir et du pouvoir expérimental, un explétif quelconque (2) : sous la vertu de ses œuvres certificatrices, elle manifeste, et par la vertu de ses œuvres opératives elle nous fait manifester, les arcanes de la nature et de l'art, ces mystérieuses propriétés occultes entr'autres que n'arrive pas à connaître le vulgaire des philosophes, propriétés sans doute qui peuvent être connues par révélation si l'on se rappelle les illuminations départies aux Patriarches et Prophètes et si l'on en croit un Arnauld de Villeneuve dans un passage fort intéressant pour nous où nous lisons que la connaissance des dites propriétés, étant le fait de l'expérience ou de la révélation et non du raisonnement, peut être acquise par le vulgaire avant de l'être par les savants (3) ; mais ce texte justement nous confirme dans notre pensée, car si le vulgaire connaît les propriétés par expérience ou bien par révélation, il lui arrive de les connaître par révélation sans expérience, et donc aussi, et aussi bien semble-t-il, par expérience sans révélation. Vraiment, en alchimiste impénitent qu'il était lui-même, Roger Bacon avait trop foi en ses « expériences » pour faire dès l'abord, en plein exposé de sa méthode nouvelle, une réserve aussi grave sur la vertu des procédés qui la caractérisent, et son idée de la science expérimentale, de la science de l'Astrolabe magnétique, de la pierre philosophale ou encore de l'élixir de vie est toute à l'apothéose : les possibilités de l'expérience sont infinies quand on a les ressources pour les réaliser et confiance surtout dans l'expérience qui les réalise (4), et s'il arrive au Docteur Admirable dans sa pratique fervente

(1) *Op. Maj.*, II, p. 216.

(2) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Chap. III, § II, — et Conclusion : L'Expérience et l'Occulte.

(3) « Nam cum notitiam proprietatum non possit haberi per rationem, sed tantum experimento vel revelatione, et experientia et revelationes sunt communes vulgo et sapientibus, possibile est ut proprietatum notitiae prius habeantur a vulgaribus quam ab aliis ». (*Repetitio super Canon « Vita brevis »*; *De parte Operativa*. Opera, Lyon 1532. Fol. 276.)

(4) *Op. Min.*, p. 385.

de l'expérimentation, de parler des difficultés qui s'y rencontrent, c'est précisément pour déplorer ce manque de foi de l'esprit en lui-même devant les arcanes de la nature, et ce manque surtout de ressources matérielles dont il a personnellement tant souffert (1).

Troisième hypothèse : l'expérience sensible, pour être une connaissance expérimentale, n'en est pas moins invinciblement insuffisante comme connaissance humaine, tout simplement ; certes elle connaît tout ce qu'elle a, comme méthode, à connaître, et — c'est ce qu'on oubliait trop facilement tout à l'heure — elle peut connaître d'incomparables vérités, mais elle ne connaît pas et ne connaîtra jamais rien du dernier secret de la nature, parce qu'une telle connaissance dépasse définitivement sa puissance. Il s'en faut en effet qu'elle épuise dans la vérité sensible tout ce que celle-ci offre en fait à nos investigations aiguisées et rectifiées par la méthode ; voyez par exemple le savant le plus versé dans la connaissance des phénomènes et des êtres de la nature : il ne sait même pas quelles sont les propriétés de la moindre petite mouche, pourquoi elle a tant de membres, telles couleurs, etc..., et il est tout aussi embarrassé d'assigner les raisons et les causes en présence d'une simple et modeste herbe des champs (2) ; il a beau faire, la nature « sagace » (3) ne se lasse pas de fournir dans sa petitesse, et que dire de sa grandeur, de cette immensité notamment du monde céleste dont les astres immortels président à toutes les vicissitudes du monde sublunaire ! L'expérience philosophique n'est-elle pas dite par excellence une expérience humaine (4) ? Sa « difficulté » doit donc être celle qui s'attache invinciblement à la connaissance de l'homme comme tel, et c'est ce que semble bien nous confirmer une formule analogue de la première partie de l'*Opus Majus* (5) : les termes en effet dans les deux expressions se correspondent sensiblement, et le sens de l'une, la moins claire, doit partant répondre au sens de l'autre, et cela d'autant mieux que Roger illustre cette seconde formule, avec les mêmes exemples de l'invincible insuffisance de toute connaissance que l'homme peut avoir du monde naturel. Or, manifes-

(1) *Op. Maj.*, II, p. 212 : « Sed tum propter difficultatem istius experientiae maximae (il s'agit de la composition de l'elixir de vie), tum quia pauci curant de experientiis, quia multiplex est ibi labor et expensarum magna effusio, nec advertunt homines naturae secreta et artis possibilia, ideo accidit quod paucissimi laboraverunt in hujusmodi arcanum scientiae maximae... ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 23; — *Op. Maj.*, II, p. 384; — *Op. Tert., fragm. Duh.*, p. 171.

(3) *Op. Tert.*, p. 111.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 169.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 22-23.

tement, « insuffisance » s'entend alors de ces difficultés intérieures (1) à l'intelligence humaine qui l'empêchent de connaître en rien la vérité définitive et parfaite, et Roger Bacon d'ailleurs revient à elle ou plutôt à l'exemple qui l'accompagne ici pour prouver dans son esquisse d'une Apologétique Chrétienne la nécessité d'une Révélation (2). Mais voyez la conséquence : l'expérience des sens ne se suffit pas comme toute opération de l'homme où qu'elle tende, à la vérité comme à la vertu, et donc l'assistance divine est nécessaire, une assistance qui soit distincte du concours général divin, puisqu'il est reconnu (3) que Dieu intellect agent de nos âmes nous assiste déjà de sa Providence commune dans la connaissance philosophique en laquelle rentre, nous le savons, la première expérience, — un secours spécial, par conséquent, celui de la grâce, et de quelle grâce sinon de « la grâce illuminatrice de la foi » : une illumination intérieure est nécessaire à la pleine certification du savoir naturel.

Il va sans dire que nous serons les derniers à contester cette insuffisance de l'intelligence humaine dans le domaine particulier de la vérité de la nature, après le tableau que nous avons dressé plus haut de son impuissance, et nous reconnaissons même que l'accord est assez dissonnant entre l'éloge enthousiaste de la méthode et de la science expérimentales et cette critique expéditive mais combien catégorique ! de l'expérience et de la science positive, encore qu'il s'agisse là peut-être d'un simple lieu commun, celui de l'éternel bilan à la fois des conquêtes de la science et de ses défaites : Roger Bacon est assez coutumier de ces excursions aux deux pôles opposés de la même pensée, et le piquant est qu'il tient bon, à quelques lignes de distance parfois, pour les affirmations opposées qu'il en rapporte. Notre expérience philosophique est dans le domaine même qui lui revient, insuffisante comme connaissance humaine, c'est entendu ; mais si nous comprenons alors pourquoi une illumination spéciale est maintenant nécessaire, en sus de cette illumination qui intervient déjà dans l'expérience sensible comme en toute connaissance, comprenons-nous autant comment elle s'acquitte en fait de sa fonction dont la nécessité vient d'être ainsi reconnue : pleinement et définitivement certifier notre savoir naturel ? Serait-ce simplement qu'elle panse la misère

(1) On sait que les causes d'erreurs ont dites « extérieures ».

(2) *Op. Maj.*, II, p. 384. — Cf. aussi *Op. Tert., frag. Duh.*, p. 98, où l'assentiment est justifié, qu'on doit donner aux vérités révélées, du fait même de notre impuissance à connaître.

(3) Cf. Chapitre I, § I, pp. 33-34 ; et il s'est même trouvé que par ses caractères l'illumination universelle nous a paru d'abord (*Ibid.*, § II, p. 51) faire tout un, en dépit de la diversité des noms, avec l'expérience philosophique.

originelle de notre esprit et que celui-ci restauré dans sa puissance naturelle devient capable de trouver et de prouver par les procédés que nous savons, la complète vérité des choses physiques ? L'explication est bien plausible, mais elle est aussi assez oblique, car précisément nous nous demandons par quelles mystérieures clartés notre illumination vient ainsi suppléer ou mieux remédier aux clartés qui nous manquent dans nos expérimentations, et comment elle nous fait resplendir, elle illumination toute spirituelle, les arcanes de la nature et de l'art. Serait-ce qu'elle ne nous révèle rien que cet aspect physique de la vérité naturelle qui, trop profond, se dérobe à nous quand nous expérimentons ? Sans doute, et c'est bien ainsi qu'elle semble avoir illuminé les Saints Patriarches et Prophètes initiés par ses lumières spéciales aux secrets de l'art et de la nature, au secret de l'élixir de vie notamment (1), et qu'elle a pu illuminer aussi les infidèles. Mais les illuminations des Patriarches et Prophètes ne sont pas toutes les illuminations intérieures qui jouissent du privilège de dévoiler la pleine vérité du monde extérieur : il y a encore les illuminations qui, chez les fidèles, sont l'effet de la grâce de la foi, et l'on ne voit guère alors pourquoi ni comment, la vérité qu'il nous reste à connaître pour être édifiés pleinement sur les choses corporelles étant supposée d'ordre physique, une illumination d'ordre surnaturel vient nous la certifier, à moins d'une compétence de sa part dont le titre et la modalité restent encore à chercher, et c'est l'objet d'une dernière interprétation que nous croyons être la véritable.

Cette explication, au seuil de laquelle les deux précédentes nous laissent en somme, peut nous paraître assez inattendue à nous qui n'avons guère connu jusqu'ici chez Roger Bacon, comme tous ses historiens, que le savant versé par tous ses sens dans l'expérience des instruments et des « œuvres certificatrices »; elle met en cause toute une doctrine de l'expérience, de la science et de la vérité à laquelle nous ne sommes pas préparés encore, et nous donnons donc, en attendant, la clef seulement de la réponse. Les choses du monde sensible ou, comme dit Bacon, les créatures (2), ont pour objet au fond, en dépit de la surface qu'elles présentent à nos sens et qui semblent nous représenter toute leur vérité, de nous faire connaître et pratiquer les vérités salutaires de la grâce et de la gloire, elles jouissent donc en leur fond d'une intelligibilité correspondante à cette finalité surnaturelle, et c'est cette surnaturelle intelligibilité qui détient le dernier mot de leur intelligibilité naturelle. Or, cette vérité toute mystique et

(1) *Op. Maj.*, II, p. 208-209.

(2) *Op. Tert., frag. Duh.*, p. 98: « Videmus quod intellectus noster non potest attingere ad veritates creaturarum ». Cf. *Op. Maj.*, II, p. 220.

spirituelle dont sont parées toutes les choses du monde physique, seule une illumination surnaturelle est qualifiée pour la connaître et en connaître, et cette illumination n'est autre que notre illumination intérieure. L'on comprend maintenant l'invincible « difficulté » de l'expérience sensible : celle-ci peut bien donner à elle seule la connaissance d'incomparables vérités, car telle est bien sa prérogative, et la vérité de la nature, pour être dite maintenant superficielle, ne laisse pas d'avoir ses arcanes; mais elle ne saurait nous manifester toute la vérité du monde physique, parce qu'elle ne peut rien révéler de la vérité sacrée qui la commande, et voilà pourquoi le Docteur Admirable peut nous déclarer, après son éloge enthousiaste de la science expérimentale, que l'expérience des sens est radicalement insuffisante : insuffisante en effet, elle l'est de l'insuffisance de l'esprit à connaître par lui seul les vérités du Créateur, et par elles le dernier mot de la vérité de la Créature, toutes vérités d'ordre surnaturel qui ne peuvent être que révélées à l'homme intérieurement comme elles l'ont été dès l'origine à l'humanité avec la Sainte-Ecriture, où le sens littéral — notre vérité physique ou philosophique — recouvre manifestement un sens spécifiquement religieux et divin, et cette insuffisance de sa part sera compensée plus tard par l'hommage qu'elle viendra rendre à la vérité divine en illustrant par le sens littéral, le sens spirituel. Les autres interprétations avaient donc le tort de séculariser indûment, pour ainsi dire, la pensée baconienne ; l'expérience sensible n'est pas insuffisante comme connaissance scientifique au titre qu'on a cru, ou encore comme connaissance expérimentale, ou simplement, sans plus, comme connaissance humaine : elle l'est comme connaissance purement naturelle qui n'est point illuminée par les intuitions et les clartés de la foi. C'est dire que notre illumination, si nécessaire soit-elle, ne saurait l'être que moralement : elle est le vœu d'une nature déchue qui se trouve exaucée par la libéralité divine, et c'est d'elle surtout qu'il faut entendre ce que Bacon disait après l'Ecriture, de la Sagesse : Dieu la donne comme il lui plaît et à qui lui plaît (1).

Que penser maintenant de la nécessité de l'illumination primitive et traditionnelle ? Si une illumination se trouve nécessaire, c'est bien celle-là aussi ou plutôt ce sont celles-là, car l'illumination ici constitue un fait complexe et comprend deux ordres d'illuminations, l'un immédiat et l'autre indirect. Distinguant donc ces deux modes et avec eux deux aspects, celui de la révélation religieuse et celui de la révélation philosophique, posons

(1) *Op. Tert.*, p. 32; — *Compend. Stud. Phil.*, p. 407.

nous à leur endroit, dans la mesure où Bacon vient y répondre, la question de leur nécessité respective.

Dieu veut sauver le genre humain (1) : une révélation dès lors est nécessaire, celle des vérités salutaires de la grâce et de la gloire, car de telles vérités, l'homme ne saurait les appréhender par lui-même ; s'il est incapable déjà de connaître comme il faudrait la moindre des créatures, que sera-ce quand il s'agira pour lui de savoir les vérités qui concernent non seulement le Créateur, mais le Recréateur ou Rédempteur ! A l'égard de ces arcanes de la volonté divine (2), il est comme un disciple ignorant devant les leçons d'un maître consommé en philosophie. Il va sans dire que s'il ne peut de lui-même les connaître à cause de leur hauteur ou sublimité, il ne doit pas avoir la présomption de s'élever à elles à cause de sa propre indignité : homme mortel, il ne peut et ne doit pas juger de ces choses immortelles (3) ; il n'y a que Dieu qui puisse les lui révéler et qui se doive, étant sage et bon, de le faire, et cela dès l'origine, lorsqu'il a décidé, après la chute, de sauver l'humanité. Cette nécessité de la Révélation, pour instante qu'elle soit, est donc toute conditionnelle : elle est une nécessité morale, parce qu'elle est de notre part le vœu d'une nature déchue et de la part de Dieu l'effet, plus encore que la création, de sa pure munificence. C'est bien la thèse classique de la théologie chrétienne qu'on retrouverait à l'époque chez Thomas d'Aquin par exemple et Bonaventure, et elle constitue chez Bacon le préambule de cette Apologétique si curieuse dont il nous a laissé l'esquisse à plusieurs reprises (4); mais nous n'avons point à le suivre ici sur ce terrain, l'intérêt et la difficulté étant pour nous maintenant de déterminer dans l'illumination primitive et traditionnelle, la nécessité propre à la révélation philosophique.

Considérons celle-ci d'abord sous sa forme de tradition, quittes à la mieux retrouver ensuite dans sa forme de révélation encyclopédique originelle. Nous savons qu'elle se transmet par les moyens de l'enseignement

(1) *Op. Maj.*, II, p. 385; — *Op. Tert., frag. Duh.*, p. 167.

(2) « Circa ea quae ad voluntatem Dei pertinent ».

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 384-385; 388; — *Op. Tert., frag. Duh.*, p. 171. L'homme s'y montre d'autant plus impuissant que précisément ces vérités qu'affirme la Révélation, sont niées par l'humaine raison, la raison laissée à elle seule évidemment : *Metaphys.*, pp. 37-38. Sur ce curieux passage où il peut sembler que l'on retrouve, chez le philosophe de l'unité imprescriptible du savoir, quelque chose de la doctrine fameuse des deux vérités, Cf. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, chap. II *Le Savoir*. § I. *La Raison et la Foi dans la Sapience chrétienne*, p.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 366-396; — *Op. Tert., frag. Duh.*, pp. 164-178; — *Metaphys.*, pp. 38-52. — D'après le P. Delorme, Roger Bacon serait aussi l'auteur d'un traité « *De Probatione fidei* » attribué par le P. Denifle au dominicain Jean de Paris, et dont nous attendons toujours l'édition. (Cf. *Archivum franciscanum historicum*, 1911.)

et du livre : texte écrit et maître qui l'interprète sont à travers l'histoire les organes de la Révélation primitive, et, pour ainsi dire, les truchements mêmes de Dieu. Or, il est absolument impossible à l'homme de savoir rien qui vaille en philosophie, sans la contribution du livre et sans l'enseignement d'un docteur (1) : savoir, c'est à la lettre et dans la force du terme, recevoir. L'expérience l'atteste d'abord, la nôtre : quelles difficultés n'avons-nous pas rencontrées par exemple dans l'étude des Universaux (2), et cela malgré l'aide des docteurs et des livres ! Nous avons eu beau nous appliquer à ces fameux Universels durant des années de scolarité, nous devons désespérer de pouvoir jamais les connaître : Porphyre lui-même, au dire d'Avicenne, ignorait l'un d'eux, et les maîtres les plus qualifiés émettent sur cette question les opinions les plus contradictoires. Que sera-ce quand il s'agira des grandes et nobles vérités du Savoir auprès desquelles les Universaux ne sont que jeux d'enfants et hochets dialectiques, de sciences par exemple aussi difficiles que le sont les sciences expérimentales (3) ! En vérité, si l'homme possède quelque sagesse, il faut bien qu'il la tienne de ceux qui savent déjà, autrement l'on devrait dire qu'elle est son œuvre (4), ce qui répugne autant que d'admettre pour un oiseau la possibilité de voler sans avoir des ailes (5). Après notre propre expérience, celle des philosophes de la Gentilité : ils étaient sans contredit plus éminents que nous en science et en vertu, et pourtant ils ont tout reçu, en fait de savoir philosophique, de la révélation primitive (6) ; ils ne furent là de grands maîtres que parce qu'ils furent de fidèles disciples. Aussi bien, avec leur exemple, l'exemple de nos soi-disant grands docteurs con-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 50: « Quilibet potest per se experiri quod nihil primo ab homine invenitur quod sit de potestate philosophiae... ; numquam per se inveniret... veritatem sine libris et doctoribus ».

(2) Cet exemple est intéressant à relever à cause des réflexions incidentes auxquelles Roger Bacon se laisse aller à son sujet. Nous apprenons ainsi que la doctrine de Porphyre est puérile, que la considération des Universaux au point de vue logique est une futilité, et tout autant leur considération métaphysique, que d'une façon générale leur étude est une des moins dignes d'intérêt : tout cela est bien caractéristique d'un génie dont nous avons vu déjà l'inspiration à l'œuvre à propos de l'idée de certitude et de vérité. Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, § I.

(3) *Op. Tert., Frag. Duh.*, p. 148; — *Compend. Philos.*, p. 429.

(4) *Op. Minus*, p. 316: « ...Revolvitur historia de sapientibus a mundi principio, ut sciamus quod in omnibus fratres habeamus tam in philosophia quam in theologia... Nam aliter multa viderentur ficta esse per humanum sensum ».

(5) *Op. Maj.*, III, p. 7 : « Et hi sunt similes avibus quae optant sine alis volare, prius de magisterio praesumentes quam boni discipuli gradum adepti sunt ».

(6) *Op. Tert.*, pp. 80-81.

temporains, est caractéristique, mais en sens inverse : tous ces philosophes et théologiens que le vulgaire proclame aujourd'hui pour ses maîtres, ne savent rien, et ils ne peuvent rien savoir, parce qu'ils n'ont pu, par la complicité et la rivalité de leur Ordre, ou qu'ils n'ont pas voulu par superbe d'esprit et par soif de régence intellectuelle, être eux-mêmes enseignés : maîtres, ils l'ont été pour la plupart, et surtout pour les plus grands, avant d'avoir été disciples (1), tels Thomas par exemple et entre tous Albert (2), le dieu des écoles au milieu du XIII^e^ siècle, en réalité le mauvais génie des études philosophiques et théologiques notamment à l'Université de Paris. Une expérimentation enfin nous montre à souhait qu'il n'y a rien que l'homme ne puisse savoir avec une rapidité inouïe, dès qu'il est enseigné et bien enseigné : c'est le cas, dit Roger, de mon disciple Jean sur lequel j'ai cru bon d'éprouver l'incomparable efficacité du magistère doctoral; il est une preuve vivante, preuve parfaite, « argumentum perfectum », de la valeur de ma méthode pédagogique, et je me fais fort, prêt à donner ma tête si je ne puis réussir, d'opérer par la seule vertu de l'enseignement, les merveilles intellectuelles les plus extraordinaires dans les esprits les plus ignares (3). Ainsi sans enseignement, impuissance radicale de l'homme ;

(1) *Compend. Philos.*, pp. 425-426; — *Comm. Natural.*, Lib. I, Pars I, p. 11. — Etienne de Tournai se plaignait déjà à la fin du XII^e^ siècle de « ces jeunes docteurs qui, sans avoir de barbe encore, ont encore tous leurs cheveux » [M. Grabman : *Geschichte der scholastichen Methode*, Fribourg 1911, T. II, p. 122, note 1], et il est assez vraisemblable que cette élévation — injustifiée — des jeunes au magistère cathédral dût être parfois une nécessité lors de l'entrée des Ordres Mendiants dans l'enseignement universitaire. Les statuts organiques pourtant donnés par le légat Robert de Courçon à l'Université de Paris, comportaient six années de scolarité pour les Arts et huit années d'études pour la Théologie [Denifle-Châtelain : *Chartular. Univ. Paris.*, I, p. 79], et la critique de Bacon, générale comme elle l'est, nous semble injuste pour le moment où il écrit, c'est-à-dire à l'époque où les Ordres et leurs études sont organisés [Cf. Hilarin Felder : *Histoire des Etudes dans l'ordre de Saint-François*. Paris 1908, pp. 480; 552]. Il est vrai que la licence d'enseigner était alors relativement facile et le nombre des « licenciati » considérable, trop évidemment pour Bacon vu les conditions qu'il exigeait de celui qui professe, et cette faculté d'enseigner, pour le dire en passant, n'allait pas sans une singulière liberté d'esprit dans l'enseignement, comme l'ont trop oublié ceux qui font du Moyen-Age une ère de servitude intellectuelle.

(2) *Op. Tert.*, p. 31.

(3) *Op. Tert.*, pp. 61-65; — *Hist. Review*, pp. 506-507. — Nous avons vu là, nous le rappelons [*L'Expérience physique chez R. B.*, chap. II, § II] un exemple de l'expérimentation baconienne, exemple que nous verrons mieux encore par la suite à propos des rapports de la Moralité et du Savoir. Il n'est pas sans intérêt non plus de rapprocher de cette pensée de Roger Bacon celle de son homonyme du XVI^e^ siècle, pour lequel il n'y a rien qu'on ne puisse attendre de l'esprit le plus ordinaire, quand on lui met en mains une bonne méthode.

avec l'enseignement, puissance indéfinie de l'esprit, et le premier terme, dans ce rapport, variant, l'autre variant aussi dans la même mesure ; c'est là manifestement le signe infaillible d'une nécessité fondamentale qui fait de l'homme un être essentiellement enseigné : toute vérité est dans la force du terme une doctrine (1), et la tradition philosophique, telle qu'elle se transmet à nous par ses deux organes, est par conséquent nécessaire. Reportons-nous maintenant aux origines de l'humanité : cette impérieuse nécessité, nous la retrouvons aussi instante, mais elle se trouve alors providentiellement satisfaite. L'on ne voit guère en effet, à cette époque de haute antiquité, d'enseignement possible d'homme à homme, à moins que Dieu n'ait d'abord enseigné l'homme directement, et l'homme a dû être alors un ensemble d'individus choisis durant une ère donnée, ère à partir de laquelle la Sagesse une fois thésaurisée dans le monde s'épanchera à travers les âges suivant une loi où se concilieront ailleurs devant nous la Tradition et le Progrès (2). Nous avons dû recevoir ainsi de Dieu, la Sagesse philosophique intégrale, et c'est ce qu'en effet Roger Bacon proclame sans réserve : l'homme n'a pu s'élever par lui-même à la connaissance des grands secrets de la nature et de l'art, et donc ceux-ci ont dû lui être révélés, jusques et y compris les Universaux qui sont les moins nobles pourtant des vérités de la Philosophie (3).

Une telle nécessité maintenant de la Révélation et de la Tradition philosophiques est-elle morale encore, comme l'était tout à l'heure celle de la Révélation des vérités sacrées ? Rappelons qu'elle est relative seulement aux vérités dites sapientielles de l'ordre naturel, l'homme ayant le pouvoir de connaître par lui-même, et connaissant en fait par lui seul nombre de vérités, encore qu'il les connaisse de façon bien imparfaite. Mais précisément nous sommes faits pour savoir ces grandes choses de la Sagesse ; c'est dire que nous ne saurions être condamnés naturellement à ne jamais les

(1) *Op. Maj.*, II, p. 75: « Nec homo potest scire veritatem nisi per doctrinam ». — Cf. *Ibid.*, p. 162. — C'est là chez Bacon une idée qui correspond à sa doctrine de la Révélation primitive et de la Tradition, et c'est ce que nous avions à faire voir, mais c'est une idée aussi qui répond chez lui à l'esprit et aux conditions d'être du temps, et c'est ce qu'il serait bon de ne pas oublier : le livre parlait alors — et pour cause — par la bouche seulement du docteur, lequel, en présentant le Savoir, le représentait tout naturellement. De là l'éminente dignité du Maître, mais aussi la facilité pour celui-ci, comme le déplorera plus loin Bacon, d'être, tel le sophiste de la Grèce antique, un danger pour la Cité.

(2) Cf. *Seconde Partie :* Chapitre IV : *L'illumination primitive et traditionnelle*, § I : *Révélation et Tradition;* § II : *Tradition et Progrès.*

(3) *Op. Maj.*, III, p. 50; — *Ibid.*, p. 53.

atteindre, et si donc nous ne les atteignons pas par nos propres ressources la faute en est non pas à notre pure nature, mais à notre nature déchue ; n'est-ce point par exemple, pour le dire en passant, cette déchéance originelle qui nous rend tout particulièrement sensibles aux causes d'erreurs, et rebelles en particulier à la parole magistrale ou désireux pour nous-mêmes d'une autorité usurpée, rendant ainsi plus urgentes cette révélation et cette tradition du Savoir (1) ? Notre révélation originelle et traditionnelle sous sa forme philosophique n'est donc pas chez nous une exigence que Dieu se devrait et nous devrait de remplir ; encore une fois, la Sagesse, la Sagesse de la Philosophie maintenant, est de la part de Dieu un don purement gratuit fait à l'humanité indigente, comme l'ont si bien dit, après l'Ecriture, les deux grandes autorités profanes et sacrées qui s'appellent Augustin et Aristote, l'Aristote du *Secret des Secrets* (2). Que si notre révélation philosophique, moralement nécessaire comme la Révélation surnaturelle, s'est trouvée en fait conférée en même temps qu'elle ou plutôt incorporée à elle dans l'unité d'un même savoir encyclopédique consigné dans l'Ecriture, et cela pour la diffusion, défense et illustration de la Religion véritable, on n'en saurait conclure qu'une telle finalité de sa part rend sa nécessité d'autant plus impérieuse, sous prétexte qu'une fois décrété le salut du genre humain, Dieu nous doit de nous révéler, avec les vérités salutaires, toute la vérité de la philosophie, afin que la Révélation ne demeurât point vaine. Sans doute, une voie est nécessaire à l'homme pour connaître la voie même de son salut et embrasser la révélation spéciale de la foi, et cette voie c'est celle-même de la philosophie ; mais la vérité philosophique a-t-elle dû pour autant être intégralement et originellement révélée de Dieu à l'humanité ? Une telle conclusion dépasse les prémisses, s'il est vrai que la voie du salut est constituée simplement par l'illumination générale des philosophes et que celle-ci se trouve être aussi suffisante à cette tâche qu'elle y est indispensable (3).

Cette illumination commune, à quel titre est-elle à son tour nécessaire ? Générale, nous le savons, elle l'est en ce sens qu'elle advient en tout homme qui, selon la parole de saint Jean, arrive en ce monde, intervenant en toutes et chacune de ses connaissances, pourvu qu'elles soient, cela va sans dire, celles de l'intelligence (4); ce caractère est un signe déjà de sa nécessité, bien mieux, une présomption pour nous en faveur de la nécessité qui lui est

(1) *Compend. Phil.*, p. 405.
(2) *Op. Maj.*, III, p. 49.
(3) *Op. Tert. fragm. Duh.*, pp. 166-167.
(4) Car on ne saurait parler à propos de la pure connaissance sensible, de connaissance par l'intellect agent et de vision dans les idées éternellles.

particulière : nécessaire, elle doit l'être absolument, et c'est ce que témoignent en effet les formules de la pensée baconienne en matière d'illumination philosophique. Avec Aristote d'abord, du moins le croit-il, Roger nous enseigne que Dieu nous illumine comme l'intellect agent de toutes les âmes : qu'est-ce à dire, sinon que l'intellect humain purement possible, ne peut procéder à l'acte sans actualisation reçue de l'intellect agent universel, acte pur lui-même (1) ? Et l'on comprend alors comment Roger pouvait dire de la connaissance humaine à laquelle contribue ainsi l'illumination philosophique, que « l'influence divine s'y exerce la toute première », « primo influxit in animos eorum » : par là, il faut entendre le primat dans l'ordre de l'excellence sans doute (2), mais aussi, et c'est lui qui plutôt ici nous intéresse, le primat dans l'ordre du temps, notre intellect étant tout en puissance et demandant pour agir d'être actualisé d'abord par celui qui est tout en acte. Par ailleurs Augustin se trouve appelé et avec lui toute l'école Augustiniste traditionnelle, en faveur de l'orthodoxie d'un tel Illuminisme. Or manifestement cette théorie de la vision dans les idées éternelles à laquelle nous sommes ici renvoyés, implique chez le docteur d'Hippone (3) et ses disciples fidèles au XIII^e^ siècle (4), la thèse de la pure nécessité naturelle d'une immédiate illumination. Et pour remonter par delà le Stagyrite et saint Augustin, à l'idée même du Verbe illuminateur qui chez Bacon est bien la source ici de sa doctrine de la connaissance, nous voyons assez que cette illumination dont ont joui également tous les philosophes, est tout simplement le fait de la Providence naturelle, une fois qu'il y a des hommes

(1) *Op. Maj.*, III, p. 46.

(2) *Comm. Natural.*, Lib. I, Pars II, p. 124 : « Causa prima plus influit in causatum quam causa secunda ». — Cf. aussi *Epistol. de Secret. oper. artis et naturae et de nullitate Magiae*, p. 532.

(3) *Soliloq.*, cap. I n° 3; cap. VIII; cap. XIII; — *De Genesi ad litter.* XII, cap. 31; — *De Civitate Dei* X, cap. 2; — *De Trinitate*, VIII, cap. 2, 3, 6, 8; — *Ibid.*, IX, cap. 6 et 7; — *Ibid.*, XII, cap. 14-15; — *Detract.*, I, cap. 8; — Surtout le *De Magistro*. — Cf. André Martin: *S. Augustini philosophia*, Paris 1865. Pars II, cap. XXVII-XXXIII.

(4) Tels, avant notre Bacon de l'*Opus Majus* (1267) : Guillaume d'Auxerre déjà dont la Somme date des premiers temps et fut si pratiquée dans la première moitié surtout du XIII^e^ siècle, — non pas que nous ayons trouvé chez lui traitée pour elle-même la question de la vision dans les idées éternelles, mais l'on peut relever certain passage intéressant qui nous atteste bien, que Guillaume s'autorisait, quand il le fallait, de l'illumination Augustinienne, encore qu'il ne lui reconnût point, semble-t-il, tout le sens que devaient lui accorder les Augustinistes ultérieurs : *Summae Aureae*, II Libri Tract. V, cap. 2 et 3. Paris, 1500. Fol. 51v.

Surtout Guillaume d'Auvergne, pour la personne duquel Roger manifeste tant de révérence et dont l'enseignement en effet inspire tant le sien, nous le

et qui pensent. Conclusion qui se confirme doublement, car d'une part notre illumination philosophique ne nous paraîtra pas plus loin soumise à des conditions morales comme le sera l'illumination spéciale, et d'autre part elle nous est apparue à l'instant comme la voie nécessaire qui nous achemine à la Révélation chrétienne dont la nécessité est toute morale : si nous ne la

notérons maintes fois, dans toute la question de l'illumination. Sur ce point tout particulier de la nécessité et du caractère immédiat de l'illumination divine : *De Universo*, Secundae Partis, Pars III, cap. XIX. Opera I, édit. 1674, p. 1056; — *De Anima*, cap. VII, Pars VI; *Ibid.*, II. Suppl., pp. 211-212. — Cf. Noël Valois: *Guillaume d'Auvergne*. Paris 1880, pp. 266-278; — Mathias Baumgartner : *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Bd II, pp. 94-98.

Et puis Robert Grosseteste, son maître : Ludwig Baur : *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel.*, Bd IX, pp. 133; 134; 137, — et sans doute aussi Adam de Marisco, dont on ne peut sur ce point vérifier la doctrine puisque nous n'avons jusqu'ici de lui que des lettres [Cf. A.-G. Little: *The grey Friars in Oxford*. Oxford 1892, pp. 134-139; — Hilarin Felder: *Histoire des études dans l'ordre de Saint-François*. Paris 1908, pp. 289-306], mais nous avons la parole autorisée de Bacon lui-même: *Op. Maj.*, III, p. 47; — *Op. Tert.*, p. 75.

A citer encore Alexandre de Halès, dont Roger Bacon peut récuser l'autorité, mais dont il reprend pourtant ici la doctrine : *Summa Theol.*, Pars I, Quaest. 2, Membrum 3, Art. 1 ad. 1. — Cf Endres: *Alexander von Halès Leben und psycholog. Lehre*, dans *Philos. Jahrbuch*, 1888, p. 272, — et avec lui son disciple Jean de la Rochelle: *Summa de Anima del Fratri Giovanni della Rochelle*, édit. Dominichelli. Prato, 1882, Pars II, chap. 37-39; — Cf. Manser : *Johann von Ruppella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit Berüksichtigung seiner Erkenntnislehre*, dans *Jahrbuch für Phil. und spekul. Theologie*. Bd XXVI, pp. 315; 320-324, tous les deux premiers maîtres franciscains aux écoles de Paris, — et l'histoire nous dira sans doute en les éditant qu'il en fut de même, aux premiers temps de l'enseignement des Prêcheurs, des deux dominicains, Hugues de Saint-Cher [dont Bacon fait bonne mention quelque part au dire de Charles, *Op. cit.*, p. 326, note 2], et Richard Fitsacre, l'un de Paris, l'autre d'Oxford, qui commentèrent dans l'esprit de la Tradition les Sentences du Lombard.

Tel, en même temps que lui sensiblement, le grand franciscain Bonaventure [*Quaestio disputata*, dans *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*. Quaracchi 1883, pp. 49-70. On trouvera sur ce point toutes les références désirables au Docteur Séraphique, dans la *Dissertatio* préliminaire de ce recueil : Chap. II, pp. 27-29], pour nous en tenir à ce représentant avéré de la pure doctrine Augustinienne en plein milieu du XIII^e^ siècle, un bon décennium avant la rédaction des trois « Opus », et ne point citer par exemple, chez les séculiers Gérard d'Abbeville, dont les œuvres sont en cours d'édition, et chez les vieux dominicains Pierre de Tarentaise [*Innocentii Quinti in lib. IV Sentent. Commentaria*. Toulouse 1649-1652 : *I Sentent.* Dist. III, Quaest. I, art. 2], devenu Pape après avoir longtemps, à Paris, dispensé l'enseignement traditionnel, ou encore ce fameux Robert Kilwardby, qui enseignait à Oxford (1248-1261), et à l'instar d'Étienne Tempier, à Paris, devait plus tard, comme archevêque de Cantorbéry, batailler pour la tradition contre la pensée novatrice.

suivons pas, nous sommes comme dit l'Apôtre, sans excuse, et nous nous condamnons nous-mêmes; c'est donc qu'elle ne saurait manquer à notre nature ; sans cela, serait requise et naturellement, une voie qui nous prépare à cette voie préparatoire (1), voie que Roger n'a pas cherchée, et pour cause, la vérité de la philosophie, telle que nous la connaissons sous l'influence commune du Verbe Illuminateur, ne laissant pas d'être, nous dit-il à deux reprises (2), le fait même de l'homme. L'illumination générale n'est plus ainsi comme les deux autres, de nécessité relative : tout se passe (3) comme si elle était, de la part de l'homme, une exigence et non un don gratuit de Dieu à sa créature raisonnable (4).

Tel sera aussi l'enseignement de Henri de Gand: *Summa Theolog.*, art. I, Quaest. III nos 8-23. — Cf De Wulf : *Etudes sur Henri de Gand*, dans *Mémoires couronnés par l'Académie royale de Belgique*, T. 51, pp. 163-197, — et celui surtout du disciple si pénétrant de Bonaventure, le cardinal Mathieu d'Aquasparta : *Quaestio disput. prima*, dans *De human. cognit. ratione*, etc...., pp. 96; 97; 103, ad. 5; — *Secunda*, p. 118; *Quarta*, pp. 168; 170. — Cf Grabmann (Martin) : *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kard. Math. von Aquasparta. Wien*, 1906, pp. 148 ssq. — Même enseignement dans la seconde génération des Maîtres franciscains d'Oxford et de Paris, de la part de John Peckham [*Quaest. disputat.*, dans *De human. cognit. ratione, etc...*, pp. 179 ssq]; — de Guillaume de Falgar [Marcellinus a Civezza : *Il Breviloquium super libros sententiarum di Frate Gherardo da Prato*. Prato 1882, p. 32. — Cf. Hauréau : *Histoire de la Philos. Scolastique*. Paris 1872-1881. T. III, p. 106] auquel pourtant un médiévite [Grabmann : *Die Erkenntnislehre des Kard. Math. von Aquasp.*, pp. 32-34] conteste la paternité de la question disputée en cause; — de Roger Marston [*Quaest. disput.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 211; 213; 216; 218] qui nous ramènera tout à l'heure si curieusement à notre Bacon; — de Fr. Eustache [*Quaest. disput.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc...., pp. 183-187]; — de Richard de Middletown [*Quaest. disputat., Ibid.*, pp. 221 ssq], qui pourtant, contrairement à ce qu'a pensé un historien [De Wulf : *Histoire de la Philos. Médiévale*. Louvain 1912, p. 387], est moins fidèle déjà à l'interprétation franciscaine traditionnelle, et de la part enfin, il le semble bien, de Pierre-Jean Olivi [*Quodlibet*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 245-248].

(1) *Op. Tert. fragm. Duh.*, p. 166.

(2) *Ibid.*, p. 167; — *Op. Maj.*, III, p. 45.

(3) C'est à dessein que nous employons cette formule qui respecte la pensée baconienne dans ce que nous ne pouvons savoir sur elle d'après les trois Opus, car cette pensée peut-être pourrait bien reprendre ici la pensée d'un Guillaume d'Auvergne, pour qui l'illumination, tout en étant de la part de Dieu une propriété de nature, est cependant dans son rayonnement sur les âmes un effet de sa libéralité: *De Universo* Secundae Partis, Pars I, cap. VIII. Opera I. Orléans 1674, p. 816, col. I G; col. II E; — *Ibid.*, Pars III, cap. XIX, p. 1054, col. I E; p. 1058, col. II E; — *De Anima*, cap. VI, Pars 34. Opera II Supplem., p. 193; — *Ibid.*, cap. VII, Pars secunda, p. 205, et Pars sexta, pp. 211-212.

(4) Telle est aussi l'opinion d'un historien, le P. Hadelin Hoffmans [*Roger Bacon : L'intuition mystique et la science*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1909,

Avons-nous là pourtant les seuls titres, et les titres les plus intéressants de sa nécessité, et ne pourrions-nous pas rattacher cette idée d'une illumination indéfectiblement universelle à une conception plus générale de la doctrine baconienne d'où elle puisse se déduire à titre de conséquence nécessaire ? Nous le croyons, et cette conception dominatrice n'est autre chez Roger Bacon que son idée philosophique de la connaissance, sur laquelle nous allons donc revenir, après l'avoir étudiée déjà, lors de l'expérience des sens extérieurs quand elle s'appelle la connaissance sensible mais cette fois pour montrer comment l'homme ne peut avoir la connaissance philosophique du monde spirituel comme du monde corporel, sans cette illumination d'un Dieu qui se comporte comme l'intellect agent de nos âmes et l'irradiateur des idées éternelles.

Nous le disions alors à propos de l'expérience extérieure (1), la connaissance des sens rentre dans la loi générale de la propagation des forces : toute substance corporelle dans le monde céleste et sublunaire est un agent, cet agent produit des espèces, et par ces espèces qu'ils reçoivent, les sens perçoivent les choses elles-mêmes. En est-il de même, mutatis mutandis, dans la connaissance du monde supra-sensible ? Oui et non, et ce sont ces rapports de ressemblance et de différence avec la connaissance des sens que nous avons à dégager, pour marquer, dans la théorie générale de la connaissance, le point d'insertion de la conception particulière de l'illumination philosophique.

Actives, les substances spirituelles le sont plus que les substances corporelles (2) ; elles produisent donc comme elles et mieux qu'elles des espèces conformes (3) : à preuve, notre âme dont nous savons qu'elle transfuse de merveilleuses vertus en notre corps et à travers notre corps dans le milieu extérieur (4), les Anges qui font dans le monde œuvre de démiurges.

p. 395], qui décide un peu de la chose au jugé, en opposant comme il écrit « Révélation » (qui n'est autre ici que notre illumination primitive continuée par la Tradition) et illumination: parce que celle-là est de nécessité morale, celle-ci ne peut être que physiquement nécessaire, — l'illumination universelle, bien entendu, et non l'illumination intérieure toute spéciale avec laquelle le P. Hadelin confond ici notre illumination philosophique sous le seul nom compréhensif d'illumination.

(1) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II, p. 107 sq.

(2) *De Multipl. Specier*, p. 432.

(3) *Op. Maj.*, I, p. 111; — *Op. Tert.*, p. 108; — *De Multipl. Specier.*, p. 509.

(4) C'est par là que s'explique, nous l'avons déjà dit en traitant de la troisième prérogative de la Science Expérimentale, le pouvoir merveilleux de la parole. *Op. Maj.*, III, pp. 123-125; — *Op. Maj.*, I, pp. 391-399; 402-403; — *Op. Tert.*, pp. 95-99; — *De secret. oper. art. et natur.*, pp. 528-531. — Cf *L'Expérience physique chez Roger Bacon:* Chap. II, § II.

Dieu lui-même qui tire les forces du néant et les multiplie dans la création; d'une façon générale, les agents spirituels ont beau être doués de libre arbitre, la production des espèces est chez eux un fait de nature (1). Toutes ces espèces maintenant qui descendent ainsi du monde supra-sensible, agissent sur l'âme humaine et dans elle non plus sur les sens, mais sur l'intelligence, puisqu'elles sont essentiellement intelligibles ; leur action, cela va sans dire, est tout aussi directe et profonde que celle des espèces sensibles sur les sens, et partant elles comportent comme elles de notre part une réception immédiate. Ce n'est pas que Roger Bacon exprime sa pensée sur ce dernier point d'une manière bien ferme, et un curieux passage de l'*Opus Majus* nous le montre partagé entre les deux conceptions, aristotélicienne et par Avicenne en définitive néoplatocienne et platonicienne de l'intelligence et de l'intelligible. Nous relevons ce texte dans l'éloge enthousiaste que nous avons commenté déjà des Mathématiques (2), dont les lois et la méthode sont régulatrices de tout savoir. L'intelligence humaine ne peut connaître sans quantité continue, et de fait elle perçoit intuitivement ce qu'on est convenu d'appeler le quantum ainsi que les corps qui s'y situent; mais il n'en va plus de même pour elle, quand il s'agit des espèces des choses incorporelles : celles-là ne sont plus reçues ainsi dans l'esprit, et voilà notre docteur sur le point, semble-t-il, d'oublier les principes de sa doctrine des espèces et de se mettre entièrement à la remorque du Stagyrite ; mais il se reprend aussitôt pour reconnaître avec Avicenne que le monde des réalités intelligibles agit sur nous, que nous recevons sûrement ses espèces encore que nous ne les sentions pas, nous verrons pourquoi tout à l'heure, et c'est une réserve manifestement qu'il n'aurait pas faite s'il n'avait pas voulu donner avec elle une meilleure formule ou plutôt la meilleure formule de sa pensée : il ne souscrira par la suite à l'explication Aristotélicienne de l'intelligible tiré par abstraction du sensible, qu'une fois mises hors de cause cette action de l'intelligible sur l'âme intellective et cette réception du même

(1) *Op. Maj.*, I, p. 111.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 107: « ... Ipse actus intelligendi secundum se ipsum non perficitur sine quantitate continua, quia dicit Aristoteles... quod omnis intellectus noster est cum continuo et tempore. Unde quanta et corpora intelligimus intuitu intellectus, quia species eorum apud intellectum sunt. Incorporeorum autem species non sic recipiuntur intellectu nostro, aut si fiant in eo, secundum quod Avicenna dicit..., non tamem hoc percipimus propter occupationem fortiorem intellectus nostri circa corpora et quanta. Et ideo per viam argumentationis et admirationis corporalium et quantorum, investigamus rerum incorporalium notitiam, sicut Aristoteles facit... Qua propter proficiet maxime intellectus circa ipsam quantitatem eo quod quanta et corpora in quantum hujusmodi appropiantur intellectui humano, secundum statum communem intelligendi.... »

intelligible par l'intelligence. Au fond Roger Bacon tient, quoi qu'en aient ces formules qui sentent un Aristotélisme de commande, pour l'antique doctrine si poétiquement exprimée par Plotin (1) sous le symbole de l'âme située à l'horizon des deux mondes, et si volontiers enseignée après lui et d'après lui par Saint Augustin (2) avec son idée, devenue classique par la suite, d'une double raison, dite inférieure et supérieure, et d'un double savoir qui s'appelle la science et la sapience, — doctrine qu'on devait retrouver ensuite avec la philosophie Arabe (3) telle qu'elle se présentait à l'Occident chrétien, qui tout particulièrement au XIII^e^ siècle (4) devait non seulement se conserver plus fidèlement avec l'Augustinisme de l'école traditionnelle (5), mais aussi revivre en maintes de ses formules néoplatoniciennes, après le fameux archidiacre tolétain, Dominicus Gundissalinus (6),

(1) *Ennéades*, III, 4, 3; — V, 3, 3; — VI, 7, 6. — Cf Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, T. III, pp. 376 ssq.

(2) *De Trinitate*, Lib. XII, cap. 3, 7, 14; — *De divers. quaest. ad Simplician.*, Lib. II, quaest. II n° 3. — Cf: André Martin: *Sancti Augustini philosophia*, Paris 1863, Pars IV, cap. 89 et 96 — Cf Manser : *Johan von Rupella*, dans *Jahrbuch für Philos. und. spekul. Theolog.*, Bd XXVI, p. 309; — Cf Saint-Bonaventure: *Quaest. disputat.*, dans *De human. cognit. rat. anecdota quaed. S. Bonavent....* Quaracchi 1883, p. 56 n° 27; p. 66 n^os^ 7, 8, 9; — Cf aussi Saint-Thomas: *Sum. Theol.*, I, Quaest. 79, art. 9; I, I, Quaést. 74, art. 7.

(3) Philosophie dite « Illuminative », entendez par là cette conception d'un Intellect actif illuminateur universel, ainsi que des divers états de l'intellect humain et de l'intuition prophétique ou de l'extase, qui fait le fond du Mysticisme arabe avec Algazel surtout et avec Avicenne, dont Bacon cite [*Op. Maj.*, III, pp. 67; 85; — *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars IV, pp. 281-282, édit. Höver, dans *Jahrb. für Phil. und. spekul. Theol.*, Bd XXV] la troisième et suprême Philosophie dite « Orientale ». — Cf De Boër: *Geschichte der Philosophie im Islam.* Stuttgart 1901, pp. 60-62; 94-96; 108-110; 127-129; 148; — Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris 1900, pp. 151-153; — *Gazali*, Paris 1902, pp. 176; 190.

(4) Elle se retrouve alors chez la plupart des docteurs [Cf Schneider : *Die Psychologie Alberts des Grossen nach den Quellen dargestellt*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalt*, Bd IV, p. 448], ayant été surtout introduite dans la pensée médiévale par le fameux *Liber de Causis*, qui n'est autre qu'un extrait de la Στοιχειώσις θεολογική de Proclus traduite en arabe, puis de l'arabe en latin par Joannes Hispanus ou Gérard de Crémone [Cf Bardenhewer : *Die pseudo-Aristotelische Schrift über das reine Gute*. Fribourg, 1882, p. 17], traducteurs dont le second est sévèrement jugé par Roger Bacon : *Op. Maj., III*, p. 82; — *Op. Tert.*, p. 91; — *Comp. Philos.*, pp. 471-472.

(5) Précisément avec cette idée d'une irradiation expressément immédiate et « d'une certaine manière spéciale », des idées éternelles, dont nous aurons à parler tout à l'heure, — illumination qui se compose, dans la connaissance de l'intelligence humaine, avec les facteurs humains et naturels du connaître, l'intellect et l'intelligible.

(6) Dans plusieurs thèmes de son *De Anima* [Cf A. Löwenthal : *Pseudo-Aristotelisches über die Seele. Eine psychologische Schrift des XI Jahrhund.*

avec son plagiaire Guillaume d'Auvergne (1), et même devait expressément être reprise, en ce siècle de renouveau, lors de la renaissance du Néoplatonisme (2), doctrine dont la thèse se ramenait au fond à ceci : l'âme, par

und ihre Beziehung zu Salomo Ibn Gebirol. Berlin 1891, pp. 79 ssq] et surtout de son *De Immortalitate animae* [Cf Bülow : *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalt.*, Bd II, p. 115].

(1) Le *De Immortalitate Animae* en effet de l'évêque de Paris est le démarquage quasi littéral du traité correspondant de Gundissalin à la fin du siècle précédent, et il reprend donc ses thèses néoplatoniciennes [Cf l'édition déjà citée de Bülow contenant en appendice le traité de Guillaume d'Auvergne]. L'inspiration de son *De Anima* est aussi la même : *De Anima*, cap. VI, Pars 32; — cap. VII, Pars IV [Opera II, Suppl. p. 193; pp. 211-212, édit. 1674]; Cf. aussi *De Universo* secundae partis, Pars III, cap. XIX et XX [Opera I, pp. 1056 et 1057]. — Cf. Baumgartner : *Die Erkenntnislehre des Wilhelms von Auvergne*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittel.*, Bd II, p. 19.

(2) Il s'en faut en effet que le mouvement doctrinal, comme on l'a cru trop longtemps, faute d'information puisée aux documents, se limitât, au XIII^e^ siècle, au mouvement traditionnel de l'Augustinisme et à la direction novatrice du Péripatétisme [dont l'Averroïsme n'est que la manifestation outrancière et radicale]. Il y eut encore, dès le dernier tiers du XIII^e^ siècle une renaissance Néoplatonicienne toute directe, car l'Augustinisme d'une part et l'Aristotélisme de l'autre tel qu'il se trouvait commenté par les Arabes, transmettaient déjà à leur façon et dans leur mesure la pensée du Néoplatonisme, et de cette renaissance Guillaume de Moerbeke [si maltraité lui aussi par notre Bacon : *Compend. Phil.*, pp. 471-472] fut en grande partie l'initiateur avec sa traduction des « *Elementa Theologica* » de Proclus, qui venait ainsi s'ajouter en 1268 aux deux Apocryphes, la Théologie d'Aristote et le fameux Livre des Causes dès longtemps connus et pratiqués de l'Occident chrétien. Ses représentants jusqu'ici connus et étudiés sont Witelo avec le traité qu'on lui prête du *De Intelligentiis* (Cf. Clemens Baeumker : *Witelo. Ein Philos. und Naturforscher der XIII Jahrh.*, dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalt.*, Bd III, pp. 467; 475 sq), — Thierry de Fribourg, avec son *De Intellectu et Intelligibili* (Cf Krebs : *Meister Dietrich von Freiberg*, dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. d. Mittelalt.*, Bd V, Heft 5-6) et Ulrich de Strasbourg (Cf. Grabmann : *Studien über Ulrich von Strasburg*, dans *Zeitschrift für Kathol. Theolog.* XXIX (1905), pp. 82-107; 315-331; 482-500), pour ne point parler de ceux qui n'ont pas encore été l'objet d'éditions et d'études (Cf Grabman : *Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik*, dans *Philosophisch. Jahrb.*, 1910, p. 53), tous philosophes chez lesquels la pensée Néoplatonicienne s'adapte la pensée Péripatéticienne et Augustinienne, comme les Augustinistes s'adaptaient l'Aristotélisme, et les partisans du Stagyrite, l'Augustinisme : l'organisation doctrinale était alors une œuvre d'accommodation où la pensée accommodatrice des uns devenait la pensée accommodée des autres et réciproquement. Pour la doctrine en particulier qui nous intéresse ici, on la rencontre chez Witelo et chez Thierry, sous une forme bien curieuse, avec leur conception propre de l'illumination, chez l'un la théorie de la lumière, principe de l'être et du connaître (Cf Baeumker, *Op. cit.*, pp. 357-358; 460; 463; 514), chez l'autre la thèse de l'intellect agent engendré du Λογὸς divin (Cf Krebs, *Op. cit.*, pp. 185*-188*; 203*).

ses deux visages, reçoit de l'un et de l'autre monde, leurs formes respectives, tout simplement. Mais elle revêt chez le Docteur Admirable, versé dans la Perspective et la loi générale de la Multiplication des espèces, une forme scientifique en laquelle il n'est pas sans intérêt de la traduire. Qu'on se prenne un moment à feindre le monde, et par monde il faut entendre ici non seulement le monde de la nature corporelle, mais le monde aussi des réalités spirituelles, comme un unique et immense réseau où circulent et se propagent des forces innombrables, effets et témoins de la causalité consubstantielle à tous les êtres. Que ces forces maintenant viennent à s'adresser aux puissances cognoscitives de l'homme, elles deviennent des espèces au sens consacré du mot, espèces sensibles et espèces intelligibles suivant la puissance intéressée et le monde matériel ou spirituel d'où elles rayonnent, et la connaissance correspondante s'opère, de telle manière que la connaissance humaine tout entière ne serait qu'un cas particulier d'une loi plus générale, de la grande loi universelle qui régit les mondes en présidant à l'efficience des êtres qui les composent, la loi de la propagation des forces. Or, cette fiction répond à la réalité, et c'est bien elle qui se trouve chez Bacon à la base de son idée de la connaissance sensible, — et de la connaissance intellectuelle, car il a beau suivre sa loi de la multiplication des espèces dans ses seules applications au monde physique, une fois du moins il nous a dit d'elle qu'elle s'étend au monde intelligible, et c'est, remarquons-le en passant, la raison pour laquelle les lois de la propagation de la force qui se manifestent surtout dans celles de la lumière (1), symbolisent et illustrent si bien les lois de la connaissance spirituelle (2).

C'est donc un fait que les substances spirituelles irradient des espèces, que ces espèces agissent sur nous immédiatement et que nous les recevons de même, tout cela comme dans la connaissance sensible. Mais voilà le point où nos deux connaissances vont maintenant diverger : tandis qu'à cette réception des espèces des choses répond, de la part des sens, une perception des choses par leurs espèces, l'intelligence ne perçoit point ainsi par leurs espèces les réalités sublimes auxquelles elles correspondent et ne s'aperçoit même pas qu'elle reçoit de telles espèces. Pourquoi ? Avicenne va nous l'apprendre après Plotin et d'après lui : c'est que notre âme n'est pas un esprit pur, elle est unie à un corps et ce corps l'occupe ou, comme dira Pascal plus tard, la divertit ; elle a donc beau recevoir les espèces des choses spirituelles, elle ne perçoit rien par elles de ce qu'elle

(1) *De Multipl. Specier.*, p. 459.
(2) *Op. Maj.*, II, pp. 162-163.

reçoit d'elles (1), engagée qu'elle est tout entière par son corps dans le spectacle et la délectation des choses de la matière, et elle ne les sent pas plus par son cœur qu'elle ne les sait par son esprit (2). Aussi ne pouvons-nous connaître le monde intelligible qu'en nous élevant à lui par le monde sensible suivant l'enseignement même d'Aristote (3), ou mieux pour appliquer ici ce merveilleux symbolisme dont nous parlions à l'instant des lois de la lumière illustrant les lois de la connaissance spirituelle, la vision droite appartient seulement à Dieu, la vision réfractée revient aux esprits Angéliques, et nous-mêmes n'avons qu'une vision réfléchie par suite de notre corps et des corps sans lesquels nous ne pouvons rien savoir des vérités et réalités du monde intelligible (4) ; c'est là pour nous la loi commune du connaître, « secundum statum communem intelligendi », de laquelle pourtant, comme nous le verrons, une illumination nous libère qui nous ménage l'intuition des purs esprits et des idées pures et que nous nous ménageons en nous purifiant, et cette illumination, c'est celle d'une grâce toute spéciale, celle même de l'illumination intérieure (5) : en vérité, le monde supra-sensible, comme l'a si bien compris Algazel avec sa comparaison du miroir, ne saurait manquer à l'homme, si celui-ci sait et veut ne pas lui manquer par la pratique illuminatrice de la vertu. Mais voyez la conséquence : pour que les vérités et réalités du monde spirituel soient ainsi connues par celles du monde matériel, encore faut-il un intellect qui tire l'intelligible du sensible. Cet intellect agent n'est pas notre intelligence, puisqu'elle est essentiellement possible à l'endroit de la science, comme elle l'est à l'égard de la vertu quand elle s'appelle l'intellect pratique (6); il n'est pas davantage en notre âme, puisqu'il ne saurait à aucun titre en constituer une partie ; il est transcendant à elle; il peut être l'intelligence angélique, et il l'est en effet, mais secondairement (7) ; il doit être d'abord et il est surtout le Verbe divin lui-même : Dieu doit être l'intellect agent de nos âmes, afin qu'elles puissent connaître comme elles le peuvent ici-bas, le monde spirituel (8).

(1) On sait qu'il en était déjà de même d'un grand nombre d'espèces des choses corporelles qui nous affectent et que nous ne sentons pas: *De Multipl. Specier.*, pp. 440; 478.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 107; — *Op. Maj.*, II, p. 243; — *Métaphys.*, pp. 16-17.

(3) *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars III, pp. 175; 235; — *Op. Tert.*, pp. 180; 192.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 163.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 170; 263; — *Op. Tert.*, p. 55; — *Compend. Phil.*, p. 407; — *Metaphys.*, p. 20.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(7) *Ibid.*, p. 48.

(8) On voit combien un historien s'abuse quand il interprète ainsi la conception baconienne de l'intellect agent: « Comme toute connaissance est dé-

Il l'est aussi et doit l'être tout autant pour que nous puissions avoir, quand il s'agit maintenant du monde physique de la nature, la connaissance de cette vérité philosophique qui nous appartient cependant bien en propre (1). Cette connaissance, en effet, nous ne l'avons pas avec les sens : nos facultés sensibles nous font bien connaître les êtres et les phénomènes naturels, ils perçoivent même à leur propos une certaine généralité et permanence de leurs rapports, mais ce général et ce permanent ne sont rien ni dans les choses ni dans l'âme en dehors des cas particuliers qui par leur répétition uniforme les composent et les impriment en nous (2) : la connaissance des sens extérieurs nous laisse inéluctablement dans la contingence et la singularité. Nous ne l'avons pas davantage avec notre intelligence, tant qu'elle demeure attachée comme nous l'avons vue (3), dans les choses de la matière à l'intuition de l'universel dont elle reçoit les espèces, car une telle perception, qu'elle partage d'ailleurs avec les sens, est le fait en elle de sa partie inférieure, de cette raison opposée à la « ratio superior » dont a parlé tant de fois Augustin, et c'est par notre raison supérieure seulement que nous nous élevons au nécessaire sans lequel on ne saurait parler de connaissance philosophique. Mais l'intelligence ne peut ainsi connaître qu'autant qu'elle est réglée par l'immuable, et cet immuable, elle ne le tient pas plus d'elle-même, qu'elle ne le trouvait tout à l'heure dans les choses: il est le reflet en elle de l'irradiation des exemplaires divins, règles de tout ce qui pense en fait d'esprits et de ce qui se pense en fait de vrai : Dieu doit faire rayonner sur nous ses idées éternelles pour qu'on puisse dire de l'esprit humain qu'il connaît la vérité de la philosophie. Or, ces deux principes d'un Dieu intellect agent de nos âmes et irradiateur des idées éternelles, constituent les formules mêmes, l'une nouvelle, l'autre traditionnelle, de l'illumination générale : celle-ci se trouve donc, psychologiquement parlant,

clarée intuitive, l'intellect agent au sens ordinaire des Scolastiques est inutile en idéologie et Bacon l'identifie avec Dieu. » (D. Wulf : *Hist. de la Philos. Médiévale*, Louvain 1912, 4e édit., p. 493). Il est faux que « toute » connaissance soit pour Roger Bacon intuitive, que l'intellect agent ne joue pas de rôle, et son rôle ordinaire, ou à peu près, dans la psychologie baconienne de la connaissance, et qu'il soit identifié à Dieu précisément parce qu'il serait inutile chez l'homme : De Wulf fait fond ici sur l'interprétation intuitionniste accréditée par son élève, le P. Hadelin Hoffmans (*Roger Bacon : L'Intuition mystique et la Science*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1909, pp. 370 sq) et cette interprétation est une grave erreur [Cf *L'Expérience physique chez Roger Bacon* : Chap. II, § II, p. 103, note 1].

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(2) Cf *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, chap. II, § II, ad finem.

(3) *Ibid.*, p. 111.

absolument nécessaire, et l'idée chez Bacon d'une illumination nécessaire à l'homme en toutes et chacune de ses intellections, s'insère bien ainsi dans sa Psychologie de la connaissance, comme chez lui l'idée de l'expérience des sens extérieurs était déjà, et l'idée de l'expérience de l'illumination intérieure sera plus tard, un double cas de son empirime général psychologique.

Toutes ces attaches que l'historien de l'illumination vient de renouer entre éléments, discontinus apparemment, d'une même pensée appliquée au grand sujet de la connaissance humaine, nous sont maintenant bien manifestes; qu'elles l'aient été à Roger Bacon, nous n'en saurions douter quand il s'agit pour lui de la nécessité de l'illumination commune pour la connaissance des vérités et réalités du monde supra-sensible ou spirituel : les textes sont là, et encore qu'ils n'aient été qu'occasionnels sous sa plume, ils sont bien explicites ; mais il n'en va plus de même quand il s'agit de la nécessité de notre illumination pour la connaissance philosophique du monde de la nature. A moins de noter qu'une fois au moins (1), l'illumination de l'intellect agent universel est proclamée nécessaire pour la connaissance de la vérité philosophique, laquelle est aussi bien et même plutôt, dans la conception baconienne de la Philosophie (2), celle des réalités du monde corporel que celle des réalités du monde spirituel ; nous n'avons pu relever chez Bacon d'autre passage qui plus directement confirme notre interprétation, mais nous n'en avons aussi rencontré aucun qui de près ou de loin l'infirme : tout au contraire, elle revêt la plus haute vraisemblance dès qu'elle est rapprochée de l'interprétation correspondante des contemporains qui tiennent pour le même Illuminisme. On sait en effet que les Augustinistes postulaient d'une façon particulièrement instante, l'existence d'une illumination expressément immédiate de notre esprit par les idées éternelles, pour fonder l'immutabilité et la nécessité de notre connaissance, deux caractères dont ni notre intelligence ni les choses à connaître ne pouvaient rendre compte (3).

(1) *Op. Maj.* III, p. 45.

(2) Cf *Introduction*, p. 3.

(3) Ainsi Robert de Lincoln [*Op. et loc. citat.* p. 95, note 4] et Guillaume d'Auvergne [*De Universo*, secundae Partis, Pars I, cap. VIII. Oper. I, p. 876, col. 1; — *Ibid.*, Pars III, cap. XIX, p. 1053, col. 2 D; p. 1054, col. 1 E; — *Ibid.*, cap. XX, p. 1057, col. 2 A; — *De Anima*, cap. VII, Pars VI. Oper. II, Suppl., pp. 211-212]; puis Bonaventure [*De hum. cognit. rat., Quaest disput.*, p. 64; — *Ibid., Sermo*, p. 75; — *Itin. ment. in Deum*, cap. 3; — *In Hexaem*, Collat., XII, n° 5] et Henri de Gand [*Sum. Theolog.*, Art I, Quaest. 3, n° 17]; Roger de Marston encore [*De hum. cognit. rat.*, etc.: *Quaest. disp.*, pp. 203-204] et Mathieu d'Aquasparta, lequel reprendra ici avec cette sagacité et distinction de pensée qui lui sont propres, la thèse même de Bonaventure [*De human. cognit. ratione*, etc.: *Quaest. disput.*, Prima, pp. 98-100; Secunda, p. 118; — Tertia, p. 135]. C'est là, disent par la plume du P. Jeiler, les

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Or Roger Bacon, manifestement, est Augustinien dans son idée d'un Verbe illuminateur qui fait rayonner sur nous ses exemplaires éternels, comme il l'est d'ailleurs en tant d'autres points de sa doctrine philosophique (1) : il doit donc se ranger dans cette question toute particulière de la nécessité d'une action divine illuminatrice, à l'opinion commune de son école, et si de fait il ne s'est pas ouvert sur ce sujet, ce n'est point de sa part la preuve d'une divergence ou le signe d'une réserve, mais bien plutôt le fait d'un accord sur lequel il n'avait point à insister, après nous avoir dit maintes fois qu'il se rencontrait avec les plus anciens et les plus glorieux docteurs de son temps dans l'enseignement de la même doctrine d'un Dieu intellect agent des âmes, et donc, à plus forte raison, avec eux encore dans la profession de la même doctrine d'un Dieu irradiateur des idées éternelles qui confirmait celle-là dans son Orthodoxie et l'authentiquait près de la Tradition (2), et alors surtout qu'il avait tant de choses à dire par ailleurs et des

éditeurs de Quaracchi dans la Dissertation préliminaire de leur recueil [pp. 3-6; 12-20] la doctrine commune de ceux qu'ils appellent les « Scolastiques ». Tous ces Scolastiques sans doute ont enseigné la connaissance dans les idées éternelles, mais il s'en faut qu'ils l'aient tous, comme nous aurons plus tard à le dire [*Seconde Partie*, chap. I, § I], entendue de la même manière : les Augustinistes précisément, — et c'est là leur originalité que n'a pas assez dégagée l'auteur de la dissertation, soucieux surtout d'accorder Saint-Thomas et Saint-Bonaventure [*Dissert. praevia*, chap. III, p. 26 sq] — visaient en disciples fidèles du Maître [ainsi Bonaventure: *De human. cognit. ratione*, etc.: *Quaest. disp.*, p. 62; — Roger Marston, *Ibid.*, pp. 203; 205; 220; — Mathieu d'Aquasparta, *Ibid.*, p. 95] à l'interprétation d'Augustin la plus adéquate qu'il leur était possible (c'est-à-dire qu'ils le pouvaient sans conséquences graves dans la doctrine, car la théorie de la vision dans les Idées éternelles était au fond un Intuitionnisme honteux, et l'on ne s'y est pas trompé au XIII^e^ siècle, Roger Bacon moins que les autres: *Op. Maj.*, III, p. 49, et l'on ne s'y trompera point au XIX^e^, avec ce qui s'est appelé alors l'Ontologisme); cette interprétation la plus possible exhaustive, les tenants de l'autre direction doctrinale ne la recherchaient point comme le fait par exemple Saint-Thomas, ce qu'a bien compris un historien auquel nous renvoyons [Grabmann: *Die Erkenntnislehre des Kard. Math. von Aquasparta*. Wien, 1906, pp. 64-68; 68-72]; aussi les Augustinistes considéraient-ils l'illumination des idées éternelles, non seulement comme l'illumination de ces deux lumières créées que sont en effet l'intelligence qui connaît, et l'intelligible qui est connu, mais encore et surtout en sus de cette illumination médiate, comme une illumination des idées éternelles elles-mêmes, lesquelles feraient impression d'une façon éminemment immédiate sur notre esprit, et constitueraient ainsi entre les autres concours divins, parce qu'elles nous touchent elles-mêmes et que nous les touchons nous-mêmes, une sorte de coopération spéciale dont nous parlerons tout à l'heure.

(1) Hadelin Hoffmans : *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, dans *Archiv. für Gesch. der Phil.* 1907, Bd XX, p. 220; — Hugo Höver: *Roger Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrb. für Phil. und spekul. Theol.* Bd XXVI, p. 393 sq.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 48.

choses toutes nouvelles dans ses missives au Pape hâtivement rédigées. La vraisemblance s'accuse singulièrement si, parmi tous ces représentants au XIII^e^ siècle de l'illumination Augustinienne, l'on s'arrête à un philosophe dont la pensée sur ces deux questions conjuguées de la connaissance sous l'influence d'un Dieu intellect agent et d'un Dieu dispensateur des « rationes aeternae », présente des analogies frappantes, jusqu'à des identités textuelles (1), avec la pensée de Bacon, et comporte cette fois de bien curieuses précisions : Roger Marston considère précisément comme l'une des fonctions de l'illumination divine, d'assurer entre nos jugements cette liaison ou forme nécessaire qu'ils manifestent (2) ; c'est en cela, dit-il (3) que Dieu est pour l'homme véritablement et à la lettre, son intellect agent, et l'on ne voit pas vraiment comment notre Bacon puisse comprendre autrement que Dieu le soit, car il entend bien — n'est-ce point là en vérité l'assise même de sa thèse de l'unité fondamentale du Savoir ? — qu'en assimilant comme il le fait le Verbe illuminateur d'Augustin et l'Intellect actif d'Aristote, il assemble non pas des mots, mais des idées qui répondent, dans l'harmonie d'une même doctrine, en même temps à la doctrine de la Tradition et à celle de l'Aristotélisme renaissant (4). Avec ces graves présomptions toutefois, nous sommes toujours dans le vraisemblable, et nous y restons, attendant de documents nouveaux de nouvelles clartés sur la pensée baconienne.

Physiquement nécessaire à titre de coopération prêtée par Dieu comme Cause première à l'humaine intellection comme à toute action de la cause seconde, l'illumination générale est-elle simplement un cas du concours

(1) Analogies et identités qui ont été relevées par Keicher (*Der Intellectus Agens bei Roger Bacon*, dans *Supplementband zum 60 Geburtstag Clemens Baeumker. Beiträge zur Gesch. der Phil. d. Mittelal.*, 1913, pp. 306-308). Il y a pourtant au moins une différence entre nos deux Roger, — celle-ci : alors que Bacon semble bien ne nous reconnaître à aucun titre d'intellect agent qui serait partie de notre âme (il le répète assez et catégoriquement), Marston nous concède un certain intellect agent qui serait, comme il dit, le principe « inchoatif » de nos intellections.

(2) *De humanae cognit. ratione, etc...:* Rogerii Anglici *Quaestio desput.*, pp. 209-211.

(3) *Ibid.*, p. 208.

(4) Que cette assimilation en effet ait pour lui force et forme de doctrine, on n'en saurait douter quand on l'entend nous dire à deux reprises (*Op. Maj.*, III, p. 45; — *Op. Tert.*, p. 74) qu'il insiste sur elle non point seulement pour les besoins de la cause, c'est-à-dire pour asseoir sa thèse de l'unité fondamentale du savoir, mais bien aussi parce qu'elle est la vérité même de la Psychologie et que la conception contraire est la pire erreur des philosophes et théologiens du temps. Et pourtant les raisons ne manquent pas de nous demander, si nous nous reportons à la pensée contemporaine correspondante, quel fond l'on peut faire sur cette identification baconienne de Dieu et de l'intellect agent : nous en toucherons un mot plus loin à propos de l'illumination universelle (Seconde Partie : Chapit. I).

général divin, un cas que rien ne vient distinguer des autres ? La question peut paraître oiseuse et même étrange à qui n'est pas familier avec la pensée illuministe du XIII^e^ siècle, car notre illumination peut-elle être autre chose, semble-t-il, que le concours général lui-même dont elle serait la pure et simple manifestation intellectuelle ? Et pourtant elle se pose devant l'historien qui ne peut s'accommoder d'un Bacon abstrait de son temps précisément sur ces aspects de sa pensée où nous sommes renvoyés par l'auteur lui-même aux contemporains. On connaît la doctrine de l'illumination dite spéciale dont la fortune est si curieuse au second et au dernier tiers du XIII^e^ siècle, on la connaît de nom du moins, car elle n'a jamais été très étudiée, malgré son intérêt historique considérable (1), et étudiée, n'a pas toujours été bien comprise des médiévistes (2), en ce qui concerne tout particulièrement le sens et la valeur de cette « certaine illumination spéciale » qui la caractérise ; c'est aussi bien à cette signification que nous avons à

(1) Elle nous fait assister en effet et sur le vif, à propos d'un des sujets les plus intéressants qui soient, celui de la connaissance humaine, à la lente mais impérieuse transformation de la pensée traditionnelle, et partant, aux frais de cette dernière, à l'aménagement doctrinal d'une pensée novatrice dont la force est d'avoir su tirer parti de l'Aristotélisme renaissant ; elle nous introduit ainsi par delà le XIII^e^ siècle, d'une part, en remontant l'histoire, dans la plus pure inspiration de la tradition Augustinienne, par correspondance avec elle, et d'autre part en la descendant, par opposition avec lui, dans l'esprit nouveau de la doctrine qui représente maintenant après bientôt sept siècles la Synthèse philosophique de l'Eglise ; surtout, elle nous atteste l'action profonde et persistante, en un siècle dont les historiens ont trop longtemps parlé et parlent encore trop volontiers comme d'une époque où triomphait seulement Aristote, d'un courant de pensée qui avait descendu jusque là plus ou moins mêlé à d'autres flots tout le Moyen-Age et qu'on pouvait remonter à travers Saint Augustin, jusqu'à ses premières sources, le Platonisme et le Néoplatonisme.

(2) C'est ce que nous avons constaté déjà à propos de l'illumination chez Roger Bacon, et c'est ce qu'il faut constater auparavant de l'illumination en général à cette époque. Les études que nous connaissons à son propos sont celles du Père Ignatius Jeiler, auquel nous devons la dissertation préliminaire à l'édition de certaines Questions disputées de Saint-Bonaventure et de quelques-uns de ses disciples, concernant la connaissance humaine, publiée par le Collège franciscain de Quaracchi (*De humanae cognit ratione anecdota quaedam*, etc... Quaracchi, 1883, pp. 1-47), ainsi que les Scholia correspondants dans l'édition critique des œuvres de Saint-Bonaventure (*I Sentent.*, Dist. III, T. I, p. 70 ; — *Ibid.*, pp. 155-156 ; — *Itiner. mentis in Deum*, T. V., pp. 313-316), études qui s'accompagnent aussi de deux contributions intéressantes (*Der Ursprung und die Entwickelung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des heilg. Bonaventura und anderer Meister des XIII Jahrh.*, dans *Katholik*, neue Folge. 37. Mainz. 1877, pp. 113-147 ; 225-269 ; 337-353 ; — *Sancti Bonaventurae principia de [illegible] Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta*, etc.... Ad. Claras Acquas. 1897), et d'un ensemble de lettres échangées sur la question et récemment éditées par Grabmann (*Zur Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule. Mit Briefen*

nous limiter ici, devant rencontrer par ailleurs les autres aspects, formes et formules de la doctrine illuministe, quand le moment sera venu pour nous d'étudier de plus près chez Bacon tout particulièrement son idée de l'illumination universelle. Ceux qui tiennent ainsi, du temps de notre moine, pour une illumination spéciale de la part de Dieu dans la connaissance humaine, sont, on le devine, les Augustinistes. Si jamais philosophe en effet et théologien a insisté sur les rapports de dépendance de la créature ou de l'homme à l'égard du Créateur, ou mieux, a mis en valeur l'intime insertion de Dieu et du divin dans l'économie de la nature humaine, c'est bien saint Augustin, et des trois rapports généraux par lesquels Dieu nous tient et nous tenons à lui, l'un se fondant sur sa causalité créatrice, l'autre sur sa causalité conservatrice, le troisième enfin sur sa causalité coopératrice, c'est naturellement le dernier que le docteur d'Hippone a tout particulièrement exalté, comme s'il réalisait bien en effet à lui seul, la plus étroite et la plus parfaite rencontre entre l'homme et Dieu, rencontre dans l'efficience où se soude et se consomme pour ainsi dire notre dépendance dans l'être. Or cette Providence

von P. Ignatius Jeiler an Prof. Morgott, dans *Franziskanische Studien*, Bd IV 1917, pp. 107-126) ; — celle de Portalié à propos de S. Augustin (*Dict. de théol. catholique*, T. I, col. 2335-2336) et de l'Augustinisme (*Ibid.*, col. 2509-2513), celle de Grabmann, à propos de la doctrine de la connaissance de Mathieu d'Aquasparta (*Die philos. u. theol. Erkenntnislehre des Kard. Math. von Aquasparta*, Wien 1906, pp. 29-35; 55-72) ; — celle de Fisher (*Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittel.*, Bd X, pp. 47-49) ; — celle de Baumgartner (*Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Ibid.*, Bd I, pp. 94-98) ; — celle d'Endres (*Des Alex. von Hales Leben und psych. Lehre*, 1888, pp. 70; 75 sq ; Cf *Die Seelenlehre des Alexand. von Hales*, dans *Philos. Jahrbuch*, Bd I, pp. 272 sq) ; — celle de Mauser (*Johan von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre*, dans *Jarhbuch für Philos. und spekul. Theol.*, Bd XXVI, pp. 321-324 ; — celle de Minges critiquant l'étude de Mauser (*Zur Erkenntnislehre des Franzisk. Johannes von Rupella*, dans *Philos. Jahrbuch*, Bd XXVII, pp. 161-177) ; — celle de Lutz (*Die Psychologie Bonaventuras*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittel.*, Bd VI, pp. 206-216 ; — celle de De Wulf sur Henri de Gand (*Mémoires couronnés par l'Académie Royale de Belgique*, T. 51, 1895, pp. 163-197 ; — Cf *L'Exemplarisme et la théorie de l'illumination spéciale dans la Philosophie de Henri de Gand*, dans *Revue Néoscolast.*, 1894, pp. 52-75) ; — celle de Denifle (*Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengesch. des Mittel.*, Bd II, p. 521) ; — celle de Baeumker (*Archiv für Gesch. der Philos.*, Bd X, p. 289 ; — celle de Daniels (*Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1911, pp. 43 sq. — *Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus im XIII Jahrh.*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittel.*, Supplement-Band, 1913, p. 309 ssq) ; — celle de Keicher (*Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen von Intellectus agens*, dans *Abhandl. aus dem Gebiete der Philos. und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum Geburtstag Freih. von*

si instante et si active, s'appelle chez Augustin et ses disciples, quand elle s'adresse à l'intelligence, tout spécialement une illumination (1), et elle en est bien une en effet à des titres éminents que nous ne pouvons ici reprendre (2), et en raison desquels en vérité, pour emprunter une parole de Saint Thomas lui-même (3), Augustin « considérait la lumière plus au sens propre « quand il l'appliquait aux choses spirituelles que lorsqu'il la voyait dans « les choses matérielles », tout inspiré qu'il était en cela du plus pur génie et du vocabulaire même de la pensée platonicienne et néoplatonicienne (4). Et cette illumination maintenant, sous les espèces et les termes de laquelle vient de se manifester et de s'exprimer la coopération divine, va se différencier de cette Providence commune, en revêtant et accusant un caractère

Hertling. Freiburg, 1913, pp. 173-193); — celle du P. E. Longpré (*Pietro de Trabibus. Un discepolo di Pier Giovanni Olivi*, dans *Studi Francescani*. Anno VIII, n° 3); — celle de Jansen (*Die Erkenntnislehre Olivis, auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt*. Berlin 1921), — sans parler de la littérature qui traite, avec la doctrine Augustinienne et Bonaventurienne de la connaissance, de la doctrine Thomiste correspondante, non plus que de toute celle qui parut lors de la condamnation de l'Ontologisme et qui, d'ailleurs, donne en général ici plus à la théorie qu'à l'histoire.

(1) On dira peut-être, et les éditeurs de Quaracchi l'ont ainsi compris dans leur Dissertation [*De human. cognit. ratione*, etc..., p. 27], que le même nom revient dans l'école novatrice à l'immédiate coopération divine, quand elle s'adresse à l'intelligence, suivant le principe formulé par Saint-Thomas : « Voluntas Dei non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius [*Sum. Theol.* I. II, quaest. X in corpore et ad 1]. Sans doute, mais ni aussi souvent ni aussi volontiers ni avec un sens aussi plein, le caractère de la nouvelle école étant justement d'entendre la vision dans les idées éternelles — car c'était là le thème de la doctrine de l'illumination — surtout, sinon seulement, comme une connaissance dans une double lumière participée des idées éternelles elles-mêmes, lumière de l'intelligence connaissante et lumière de l'intelligible connu, de telle sorte que la valeur d'illumination revenait alors tout spécialement à une illumination indirecte; l'axe traditionnel d'explication se déplaçait ainsi peu à peu — c'était, à l'époque, l'objet d'interprétations bien curieuses et souvent très subtiles, — et sans qu'on entendît méconnaître le moins du monde, cela va sans dire, la part de Dieu, l'intérêt allait plutôt avec les modernes inspirés d'Aristote vers les facteurs humains du connaître : d'où effort des novateurs pour modérer l'interprétation d'Augustin, et reproches des Augustinistes de « minimiser » indûment et irrévérencieusement le Maître. Nous renvoyons sur tous ces points à un ouvrage ultérieur qui s'attachera à l'histoire de cette querelle des anciens et des modernes en plein XIII^e^ siècle.

(2) Cf. Chollet : *Theologica lucis theoria. Insulis* 1893; — Hugon : *La lumière dans les œuvres de Dieu*, dans *Revue thomiste*, 1897, pp. 469-480.

(3) *In Joan.* cap. I, lect. 3 : « Secundum Augustinum nomen lucis magis proprie dicitur in spiritualibus quam in sensibus ». — Cf. Clemens Baeumker : *Witelo, ein Naturforscher und Philosoph des XIII Jahrh.*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittel.*, Bd III, pp. 372-377.

(4) Baeumker, *Op. cit.*, pp. 366-369.

particulier qu'il s'agit de bien entendre : elle reste générale sous un aspect, mais elle devient spéciale sous un autre, de cette manière et dans cette mesure. Elle constitue un concours spécial certain (1), car l'âme humaine se comporte à l'égard de Dieu autrement que ne le font les autres créatures, signe que Dieu se comporte bien à son égard autrement qu'il ne le fait à l'égard des autres êtres : notre âme aime et connaît Dieu, et ce sont là deux actes dont l'éminente dignité nous est garante de l'éminente coopération que Dieu nous prête pour qu'ils s'accomplissent et quand ils s'accomplissent ; peut-on dire en vérité, pour parler comme Saint Bonaventure, que la divine Providence féconde nos esprits comme elle féconde la terre ou qu'elle assiste encore nos sens dans leur connaissance (2) ? Mais ce concours est aussi distinct par en haut du concours expressément spécial de la grâce, qu'il se distingue par en bas du concours général de la Providence, car il est purement naturel ; comme l'enseigne encore le docteur Séraphique, il tient en quelque sorte le milieu entre le règne de la nature où Dieu coopère à l'action de la créature sous les espèces de la causalité efficiente, et l'ordre surnaturel où il intervient en nous sous les espèces d'un don infus (3), et il réside dans ce fait que Dieu se comporte à notre égard comme un objet qui nous meut dans notre connaissance (4) et nous meut non pas en se faisant voir immédiatement lui-même, mais en nous faisant voir tout ce que nous voyons en fait de vérité, par l'irradiation expressément immédiate de ses idées éternelles (5). Aussi, tout en constituant un concours spécial certain, n'est-il qu'un certain concours spécial, et c'est bien ainsi en effet que notre illumination s'appelle : elle est une « quaedam ou aliqualis illuminatio specialis », et ce terme « aliqualis ou quaedam » comme ce qualificatif « specialis » ne sont pas des explétifs ou des attributs quelconques sous la

(1) Ainsi Bonaventure : *De human. cognit. ratione,* etc... *Quaest. disput.*, pp. 64-65 ; — ou encore Henri de Gand : *Summa Theolog.*, Art. 1. Quaest. III, nos 5 et 11 ; — Cf. Mathieu d'Aquasparta : *De human. cognit. ratione... Quaest. disput., prima,* pp. 88 ad 3 ad 4 ; 89 ad 11 ; 93 ad 7 ; 95 ; 98 ; 103 ad 4 et ad 5 ; 102 ad 2 ; 104 ad 11 ; 106 ad 20 ; 107 ad 25.

(2) *Quaest. disput., Ibid.*, pp. 58 ad 34 ; 62.

(3) *Sermo, Ibid.*, p. 80.

(4) *Quaest. disput., Ibid.*, pp. 63 ; 65 ; — Sermo, p. 80 ; — *I Sentent.* Dist. VII, Pars I, art. 1, quaest. 1 ad 1. — Cf. le commentaire que Mathieu d'Aquasparta donnera sur ce point des paroles de son maître : *Quaest. disput. prima. Ibid.*, pp. 96 ; 98 ; 102 ad 2 ; 103 ad 4 et ad 5 ; 105 ad 14, 15 et 16.

(5) Cf. Guillaume d'Auvergne et Robert de Lincoln (*Op. et loc. citat.*) ; — Bonaventure : *Quaestio disput. Ibid.*, pp. 63 ; 66 ; 69 ; — *Sermo,* p. 80 ; — *In Hexaemer. Coll.* I ; — *Sermo* 12 ; — *Itiner. mentis in Deum,* cap. 3. — Cf. Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput. prima,* pp. 95 ; 96 ; 97 ; 103 ad 5 et ad 6 ; 105 ad 14 et ad 19 ; 109 ; — *Quaest. disput. secunda,* pp. 118 ; 120 ; 121 ; — *Quaest. disput. tertia,* pp. 135 ; 136 ; 138 ; — ainsi que Henri de Gand ; *Sum. Theolog.*, Art. 1. Quaest. III, nos 8-15 ; 18 ; 19 ; 23 ; 26 ; 27.

plume des Augustinistes; ils portent avec eux une véritable signification doctrinale, et c'est pourquoi les plus fidèles Augustiniens y tiennent quand ils entendent nommer et qualifier l'illumination divine (1). Et maintenant, revenons à notre Bacon : générale dans son extension, son illumination est-elle spéciale, elle aussi, dans sa nature ?

Quand on connaît sa manière à propos d'illumination, on peut compter certes qu'il ne s'est pas mis en frais pour nous renseigner sur ce point de sa doctrine, et pourtant nous trouvons chez lui la réponse : il tenait comme les autres docteurs franciscains, ses contemporains, pour ce caractère de l'illumination Augustinienne. Nous en avons le témoignage non plus dans l'esprit général de sa doctrine tout imprégné d'Augustinisme et de l'Augustinisme du temps, — c'est là, somme toute une présomption trop facile, — mais dans la lettre même de son œuvre, en deux passages bien significatifs de ses *Opus*. A la fin du chapitre IX de la seconde partie de l'*Opus Majus*, Roger arrive, à propos des autorités de son Illuminisme, à Saint Augustin pour qui, dit-il, c'est là une doctrine bien chère, doctrine qu'on peut retrouver dans la plupart de ses traités, et il ajoute : il y a mieux; non seulement le grand docteur nous enseigne que nous sommes soumis aux illuminations d'en haut, mais encore il nous déclare que nous ne connaissons rien en fait de vérité que dans la vérité increée ou les idées éternelles, ce qui doit du moins s'entendre d'une connaissance opérée sous l'efficience même ou influence des « rationes aeternae » (2). Qu'est-ce à dire ? Nous laissons à un autre moment le soin de dégager et de déterminer cette double interprétation d'Augustin, interprétation maximale que ce simple terme de « saltem » laisse entendre et sur laquelle une incidente revient d'ailleurs dans la suite immédiate du texte, interprétation miniministe aussi qui se trouve impliquée par le même terme sans être exprimée, — et nous nous en tenons

(1) Nous n'avons pu trouver l'expression chez Bonaventure, mais nous en relevons l'idée dans sa Question disputée, pp. 62-63, et son Sermon, p. 80. La formule se rencontrera surtout chez Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput. prima*, pp. 88 ad 5 et ad 8; 89 ad 11; 90 ad 16 et ad 20; 91 ad 21 et ad 23; 92 ad 29; 95; 103 ad 4; — chez Henri de Gand : *Summa Theolog.* Art. I, Quaest. III, nos 5 et 11, — ou encore chez Roger Marston : *Quaest. disputat.*, p. 203. — En somme, l'illumination spéciale des Augustinistes n'est pas une illumination distincte du concours général divin, mais c'est ce concours général lui-même qui lorsqu'il s'adresse à l'intelligence, se distingue par la manière éminente dont alors il agit, de ce qu'il est quand il préside aux actions des autres créatures.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 49 : « Et quod plus est, vult [Augustinus] pluribus locis quod non cognoscimus aliquam veritatem nisi in veritate increata et in regulis aeternis, et hoc saltem habet intelligi effective et per influentiam; licet Augustinus non solum hoc velit, sed aliud innuit in verbis suis, propter quod quidam posuerunt eum majora sentire, ut scitur communiter... ».

seulement à l'explication pour laquelle Roger opine, du fait de l'illumination tel qu'il est énoncé par Saint Augustin : nous voyons dans les idées éternelles, en ce sens et jusqu'à ce point que les idées éternelles contribuent par leur active causalité à faire notre connaissance en influant elles-mêmes directement sur notre intelligence. Or nous avons dans cette formule la thèse même de l'Illuminisme classique du temps, et c'est justement parce que nous connaissons ainsi sous l'immédiate impression des idées éternelles que les représentants les plus autorisés de cette doctrine font de l'illumination divine une illumination spéciale bien certaine qui se distingue des autres cas du concours général. Mais cette illumination, nous le disions, ne peut être dans l'ordre de la nature, par rapport à l'ordre de la grâce, qu'un certain concours spécial moyennant lequel notre connaissance s'opère, « supposita quadam divina illustratione », suivant la formule familière de l'école Augustinienne, et nous avons là précisément la formule dont se sert Roger Bacon dans un fragment retrouvé de l'*Opus Tertium* (1), en opposant à la révélation des vérités salutaires, la révélation de la Sapience philosophique, qui pour être surtout, nous le savons, le fait de la Révélation encyclopédique originelle, est néanmoins à sa manière et dans sa mesure, l'œuvre de l'illumination commune. Aussi n'allons-nous plus renvoyer maintenant, après ces précisions, à ce Roger Marston dont la doctrine est si proche de celle de notre Roger qu'elle lui est jusque dans la forme et l'expression identique, qui a subi peut-être son influence ou du moins a subi à Oxford la même influence que lui : il enseigne lui aussi, au milieu de ses curieux emprunts à la doctrine Aristotélicienne et Avicennienne de la connaissance, la pure idée, Augustinienne, dit-il (2), d'une illumination dont les moyens sont estimés être en dehors de ceux du concours général divin, et cet accord dans lequel il se trouve ici avec Bacon à propos de l'influence illuminatrice des idées éternelles, nous confirme bien que le même Bacon tout à l'heure devait être, à défaut de contribution positive de sa part, en accord encore avec lui à propos de l'influence illuminatrice de Dieu intellect agent de nos âmes. On dira peut-être que l'illumination spéciale, dans le vocabulaire baconien, se trouve désigner, sinon la seule illumination de la foi, du moins surtout elle et avec elle des illuminations particulières bien distinctes de l'illumination universelle, et qu'à faire ainsi de l'illumination générale, une illumination spéciale, l'on s'expose à toutes les méprises : n'a-t-on pas vraiment assez confondu jusqu'ici l'illumination intérieure et l'illumination commune ? On reprend là tout simplement,

(1) *Op. Tert., fragm. Duh.*, p. 167.

(2) « *De human. cognit. ratione*, etc... : *Rogerii Anglici Quaest. disput.*, p. 203.

à l'adresse des Augustinistes, la vieille objection des « modernes », — ainsi se trouvaient désignés par les partisans de la Tradition comme Marston et Bacon, les tenants de l'opinion contraire toute novatrice — : il n'y a d'illuminations spéciales que les illuminations surnaturelles, et toute illumination naturelle est un simple cas du concours général divin (1). Mais les disciples fidèles d'Augustin n'en tenaient pas moins à leur interprétation propre (2), et avec eux, nous avons toutes les raisons de le croire, notre Roger Bacon lui-même; tout au plus distinguaient-ils avec Henri de Gand par exemple, pour apporter plus de clarté dans le vocabulaire, entre concours général divin, illumination spéciale, et illumination plus spéciale, l'illumination « specialior » étant d'ordre surnaturel (3). Décidément, l'illumination commune, physiquement nécessaire, est une véritable manifestation du concours général divin, mais elle ne laisse pas d'être aussi un certain concours spécial, et cela sans préjudice aucun pour l'illumination intérieure à qui il revient d'être éminemment spéciale et par sa répartition et par sa nature.

Reprenons maintenant pour finir, sous forme de synthèse, le résultat de toutes ces analyses, afin de mieux dégager l'esprit qui préside ici chez Bacon à la critique de la connaissance humaine et à la doctrine d'une ou plutôt de plusieurs illuminations, chacune à sa façon nécessaire. L'homme est fait pour connaître, mais il ne le peut d'abord sans le concours exprès d'une illu-

(1) Telle est l'opinion dont parlera par exemple le Cardinal Mathieu d'Aquasparta [*Quaest. disput.*, p. 95], opinion suivant laquelle « lux (aeterna) est generalis causa certitudinis cognitionis, nullo modo (asserentes) eam attingi nec aliquam ejus influentiam specialem in naturali cognitione esse necessariam; sed sufficit lumen intellectus agentis, etc... ; alias evacuaretur operatio naturae... et nostra cognitio non esset naturalis sed supernaturalis ». Il en est de même des objections que s'adressent (c'est-à-dire qui leur sont adressées par les tenants d'un Augustinisme plus édulcoré) notre Cardinal et Roger Marston (*De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 89 ad 13; 199 ad 12 et 14). On sait que l'illumination du Verbe, intellect de nos âmes, caractérise pour Saint Thomas l'illumination de la foi : édit. Vivès. T. XVIII, p. 503; — T. XIX, p. 704; T. XII, p. 498; T. XIII, pp. 117 et 591.

(2) Comme le manifeste bien par exemple la réponse de Roger Marston : *Quaest. disput.*, p. 216 ad 14 et ad 16. — Cf. Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput. prima*, p. 102 ad 2.

(3) *Summa Theolog.*, Art. I, Quaest. III, n° 35 · « Naturali appetitu bene desiderat (homo) scire etiam illa quae sunt supernatufaliter cognoscenda, quae secundum communem illustrationem a divino exemplari sine illustratione specialiori non potest attingere ». Cf. aussi *Ibid.*, Art. I, Quaest. V, n° 5. — Les Augustiniens d'ailleurs pouvaient se prévaloir de leur formule qui parlait non pas d'illumination spéciale, mais d'une certaine illumination spéciale, pour se défendre de soustraire leur illumination à l'ordre naturel et de l'attribuer à l'ordre de la grâce.

mination qui n'est autre pour lui que la manifestation du concours général divin, manifestation pourtant ici à sa manière et dans sa mesure, spéciale ; et encore lui faut-il, pour connaître ainsi, sous le primat du Verbe illuminateur universel, qu'il reçoive sa connaissance en quelque sorte dans sa matière, de la Tradition, sous la forme d'un enseignement et d'une doctrine, c'est-à-dire qu'il la tienne encore de proche en proche de Dieu, du Dieu de la Révélation primitive, présidant dès l'origine par l'infusion totale de la Sagesse aux premiers hommes, au savoir de l'humanité tout entière. Et ce n'est pas tout : de cet homme qui ainsi reçoit et perçoit la vérité sous une double assistance divine, directe et indirecte, l'on ne peut dire encore qu'il sait de science, quoi qu'il fasse en s'aidant de l'expérience des sens, s'il ne reçoit pas de Dieu une illumination toute spéciale qui lui confère avec les vérités souveraines du monde spirituel et surnaturel, la parfaite vérité des choses de la nature, — de telle sorte en définitive que la connaissance humaine n'est possible, ne se fait et ne se parfait que sous le triple concours d'une Providence illuminatrice ou révélatrice. Mais si notre intelligence est à ce point, nous ne dirons pas, une cause seconde, car la chose est entendue pour tous, mais une cause secondée des hommes et de Dieu, et de Dieu encore doublement en sus de sa Providence commune, n'est-ce pas la preuve que Roger Bacon a douté à fond de sa causalité naturelle et mis en question sa propre efficacité ? Et c'est pourquoi l'on a pu parler, comme l'ont fait certains médiévistes (1) d'un « Scepticisme » baconien : notre moine était au fond un sceptique ou plutôt « aurait été — peut-être — un sceptique s'il n'avait été un chrétien ».

C'est là, croyons-nous, un jugement qu'on peut contester, et il nous faut sur ce point comme sur tant d'autres, reviser l'appréciation de l'histoire. Il est bien entendu que ce scepticisme allégué ne se manifeste pas sous la forme d'un procès systématiquement intenté à l'esprit humain en vue d'un appel à l'illumination divine, laquelle viendrait nous libérer de notre impuissance, et nous avons fait dès longtemps déjà toutes nos réserves sur une critique organisée chez Bacon de l'entendement et du savoir (2) ; ce

(1) Hadelin Hoffmans : *Roger Bacon, l'intuition mystique et la science*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1909, pp. 391; 392; 393; 398; — Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Philos. und spekul. Theolog.*, Bd XXVII, p. 27.

(2) Critique que semble bien prêter à Roger Bacon, par exemple, Hadelin Hoffmans : « [La révélation primitive] est, avec la théorie de l'illumination spéciale [sous ce nom, l'auteur confond, nous le savons, l'illumination générale et l'illumination intérieure] à laquelle elle est d'ailleurs si intimement liée qu'il serait aisé de les confondre [est-ce bien sûr, même quand on ne distingue pas illumination intérieure et illumination commune? La révélation originelle encyclopédique a une individualité bien marquée] le seul moyen d'échap-

serait un scepticisme foncier, un scepticisme de goût et de tempérament (1), scepticisme beaucoup plus grave, car on peut opportunément douter de l'esprit pour aboutir à une fin cherchée, celle, en l'espèce, du primat de l'illumination divine dans la connaisance humaine, — question de méthode ! — on ne se dégage pas de son humeur sceptique qui sans cesse revient — n'est-ce pas en vérité souvent le cas des trois *Opus* ? — par ses réserves et réticences sur les démarches de notre science et sur ses progrès : Roger Bacon a-t-il quelque chose d'un tel scepticisme ?

Notre philosophe a fait des remarques très sagaces, souvent même bien ironiques et bien amères sur les insignifiances et insuffisances d'une raison qui ne peut connaître sans maître, comme un oiseau ne peut voler sans avoir des ailes, et qui par elle-même se repait des cendres et scories de la sagesse (2) ; mais il n'a point fait en cela acte de sceptique, car il n'a pas enquêté sur elle et relevé ses ignorances et ses erreurs pour confirmer un verdict préalable, l'ayant déjà par-devers lui définitivement condamnée ; rappelons-nous, pour nous en convaincre, l'objet à la fois et la cause de notre impuissance intellectuelle. Si notre esprit est aveugle et sourd par nature, c'est à l'endroit des grandes vérités du savoir, de ces vérités pour lesquelles nous devrions avoir le plus d'intelligence parce qu'elles sont les plus intelligibles; et ces vérités, quelles sont-elles ? D'abord les vérités de la grâce et de la gloire, les vérités dites du Créateur ou proprement divines. Mais ce n'est là rien moins qu'une remarque sceptique à l'endroit de la raison humaine, car de telles vérités d'une part ne peuvent être et ne doivent pas être naturellement connues de nous (3) puisqu'elles sont surnaturelles, et surtout d'autre part parce qu'elles sont les vérités du salut, nous devons avoir le moyen naturel d'aller vers elles, et ce moyen n'est autre que notre raison, qui sous le primat de Dieu illuminateur universel nous fait arriver à la foi par la philosophie, c'est-à-dire par elle même (4). Second objet de

per au scepticisme... ». Cette interprétation veut trop prouver et nous paraît franchement inexacte.

(1) Manser (*art. cit.*) : « Im Zusammenhang damit steht auch sein Voluntarismus, der zwar mit seiner durch und durch skeptischen Geitesverfassung gut harmonisiert,... etc... ».

(2) *Compend. Stud. Philos.*, p. 405 : « ...Homo totus est plenus ignorantia et errore ab ipsa nativitate, ita cum etiam pervenerit ad annos discretionis et deberet uti ratione..., repugnat omni rationi sicut brutum animal; ita quod nihil sapientiale quaereremus nisi parentes et magistri et caeteri majores nos cogerent ad vias aliquas sapientiae; et tum ita rebelles sumus, quod aut nihil aut parum proficimus infra triginta primos annos. Et tunc longa consuetudine erroris et ignorantiae ea quae maxima valent contemnunt homines et circa cineres et egestiones sapientiae... occupantur.

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 384-385; 388; — *Op. Tert.*, *fragm. Duh.*, p. 171.

(4) *Op. Tert.*, *fragm. Duh.*, pp. 166-167.

notre impuissance : les nobles et magnifiques vérités de la création, les arcanes sublimes de la science et de l'art. Mais précisément par une méthode appropriée, nous pouvons arriver à les trouver et à les prouver, et cette méthode dont les voies et l'efficace sont incomparables, elle dépend de nous, elle est à nous, elle est notre œuvre : elle s'appelle la voie de l'invention propre (1) par les moyens tout humains (2) de l'expérience, — de telle sorte que l'homme a beau confesser son impuissance devant les grandes vérités de l'ordre naturel et surnaturel, c'est là de sa part un simple hommage à leur égard, qui ne nous dispense pas, tout au contraire, de les connaître comme et autant qu'elles sont de nous connaissables. Et si notre intelligence nous fait ainsi savoir, c'est que le péché originel cause de son impuissance, ne l'a pas atteinte à fond en épuisant et en viciant toute sa spontanéité. Dans notre déchéance et notre misère en effet, nous savons déjà beaucoup de choses ; que sera-ce si nous portons remède à la cause qui entretient cette insuffisance en nous ! Puisque nous avons dans le péché l'ennemi singulier de la vérité, nous devons dans notre bonne volonté détenir le secret même et le ressort de notre réhabilitation intellectuelle, et nous verrons en effet au chapitre suivant qu'en nous purifiant progressivement, progressivement aussi nous recouvrons, amplifions et rectifions, avec notre puissance d'accomplir le bien, la puissance de connaître le vrai. Que dis je ? Toutes ces vérités et réalités sacrées de la grâce et de la gloire devant lesquelles le regard de notre âme est par nature comme celui de la chouette devant la splendeur du soleil, il dépend de nous en un sens de les connaître, et cela en méritant tout simplement la vie qui nous mérite de les voir. Cette vie est la vie spirituelle de la grâce, et le moyen de nous la concilier est encore cette pratique de la vertu qui valait déjà aux philosophes infidèles d'admirables illuminations sur les mystères de la foi (3), et c'est pourquoi nous pouvons espérer, malgré notre misère humaine, pénétrer le sens de ces arcanes, puiser ainsi dans leur signification mi-dévoilée des clartés inconnues sur les secrets de la nature et nous élever même à travers les sept degrés d'une science toute intérieure jusqu'aux ineffables sublimités de la Mystique chrétienne (4).

Et l'on voit maintenant ce qu'il faut penser d'un Roger Bacon sceptique. Le scepticisme du Docteur Admirable, il est en somme successivement dans ces principes : l'homme ne peut savoir rien qui vaille vraiment sans l'enseignement du maître ou du livre; mais c'est là le scepticisme avisé d'un psychologue ou moraliste auquel un moderne, conscient de l'humaine soli

(1) *Op. Maj.*, II, p. 374.
(2) *Ibid.*, p. 169.
(3) *Op. Maj.*, III, p. 73.
(4) *Op. Maj.*, III, pp. 170-171.

darité et informé de ses lois, ne saurait contredire. — L'homme en second lieu ne peut rien savoir en fait de vérité que par l'expérience; mais c'est là le scepticisme bien entendu d'un homme de science épris de méthode, auquel on ne peut que souscrire quand on songe à travers l'histoire de la pensée et de la pensée médiévale en particulier, à toutes les méprises et à tous les méfaits de la raison raisonnante, scepticisme bien compris aussi quand à chaque ordre de vérité revient sa propre expérience. — L'homme en troisième lieu ne peut rien voir sous les espèces du vrai, qu'il ne vive à part lui déjà conformément au bien; mais c'est là le scepticisme bienfaisant d'un homme qui ne séparait pas la vérité, et certaines vérités, de la vie, et la véritable maïeutique ou pédagogie de l'esprit ne peut qu'y consentir. — Quatrième principe : l'homme ne peut rien connaître, que Dieu ne l'assiste, comme il le fait pour tout être, par l'efficace de sa droite; mais c'est là le scepticisme déférent et obligé d'une âme religieuse au seuil de la pensée, scepticisme auquel le philosophe ne peut que rendre hommage. — Surtout, l'homme ne peut rien savoir de définitif que par la foi dont les généreuses clartés se déversent du monde surnaturel jusque dans le règne de la nature ; mais c'est là le scepticisme particulier du théologien ou plutôt du mystique, « scepticisme spirituel » (1) où la raison trouve encore son compte, s'il est vrai que c'est la raison qui nous amène à la foi (2), et que la foi à son tour nous ramène à la raison dont elle s'attache les services pour le plus grand profit de l'une comme de l'autre, un scepticisme que nous verrons donner dans ce que nous appellerons le rationalisme théologique (3). De Roger Bacon, on ne saurait dire ainsi qu'il « aurait été peut-être un sceptique, s'il n'avait été un chrétien » : il est sceptique et de la bonne manière et dans la bonne mesure, justement parce qu'il est chrétien et d'abord homme de bon sens, de science et de vertu (4).

(1) Nous retrouvons, pour désigner la même idée, une formule équivalente sous la plume d'un autre historien dans une étude sur Saint Bonaventure : Palhoriès : *Saint Bonaventure*. Paris 1913, p. 46.

(2) *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*. Chapitre III : *La Cité chrétienne*. § II: *Le règne extérieur de l'Eglise*, — dont l'un des moyens est l'Apologétique philosophique.

(3) *Ibid.* Chap. II : *Le Savoir*. § II : *La Sapience chrétienne dans sa signification historique*.

(4) Il va sans dire que nous nous sommes limités ici à montrer comment Roger Bacon n'est pas sceptique là où il peut le paraître. Mais la question peut prendre une autre envergure, et l'on pourrait faire ressortir par exemple combien ce scepticisme qu'on lui prête s'accorde mal avec l'un des caractères de son génie : impatient de réalisation, il est impatient d'affirmation, et il est si confiant dans l'intelligence et la vérité, qu'il ne doute pas qu'elles soient faites pour se rencontrer l'une l'autre, une rencontre qui se fait en effet sur les voies de la méthode conduisant à l'action. *Ibid.*, Conclusion générale. *La personnalité de Roger Bacon et l'inspiration de son génie.*

CHAPITRE III

Conditions de l'Illumination

L'illumination divine est nécessaire, et justement en nous demandant quels étaient finalement les titres de sa nécessité, nous avons été conduits à chercher et à trouver la réponse surtout dans l'ordre moral. Ce sont ces curieux rapports entre l'illumination et la moralité, qu'il s'agit maintenant d'étudier de près, et pour envisager la question sous les deux aspects qu'en elle-même elle comporte et qu'en fait elle présente chez Roger Bacon, il nous faut voir successivement comment et pourquoi illumination et vertu, illumination et péché peuvent mutuellement s'inclure et s'exclure.

§ I. — Illumination et péché

Que le péché soit inconciliable avec la sagesse (1), la chose est entendue déjà quand le péché s'appelle le péché originel, puisqu'il est avéré que la faute de nos premiers parents est bien la raison fondamentale de notre impuissance au vrai comme de notre goût si pervers pour le faux et l'erreur, et nous avons même reconnu que cette même faute exerçait son action néfaste sur notre intelligence tout particulièrement à travers la dépravation qu'elle installe dans notre volonté et dans notre cœur (2); voilà le point justement qui nous intéresse, et c'est le péché qu'individus nous commettons nous-mêmes, le péché actuel et personnel qui va maintenant nous édi-

(1) *Compend. Phil.*, p. 398: « Peccatum non potest stare cum sapientia ».
(2) *Ibid.*, p. 405.

fier sur le point en question (1) et nous préparer à saisir, le moment venu, l'incomparable vertu de la moralité rédemptrice.

D'une malice infinie à l'égard de Dieu, le péché mortel nous apporte, à nous, la ruine spirituelle. Rappelons nous en effet que les philosophes nous reconnaissent communément trois puissances, celle de connaître le vrai d'abord qu'ils appellent la raison, celle de l'aimer et de le désirer qu'ils nomment la volonté, et celle enfin de l'accomplir à laquelle ils donnent le nom d'appétit irascible, nom bien significatif ici, remarque en passant Bacon, de notre état de déchéance. Or, chacune d'elle est à sa façon victime du péché, et une fois atteintes, elles précipitent mutuellement leur déchéance : le regard de la raison s'obscurcit et devient insensible au vrai comme l'œil de l'aveugle l'est à la lumière : désormais la sagesse devient sottise et la sottise sagesse, ou tout au moins ce sont les scories et résidus du savoir qui sont tenus pour le savoir véritable. La volonté de son côté, n'étant plus éclairée par la raison, se laisse prendre à ce fard de courtisane dont se pare la fausse science (2) et s'abîme dès lors dans les pires désirs ; quant à l'appétit irascible, il se sent paralysé dans ses forces qui le poussent à l'action, et rien ne s'accomplit plus que les œuvres du mal et de l'erreur (3). C'est bien la mort que le péché vient distiller perfidement à l'âme, et c'est bien l'âme tout entière qui la reçoit aux sources mêmes de sa vie : dès lors, ne voyant plus, ne voulant et ne pouvant même plus voir la vérité (4), elle devient ce miroir dont parle Algazel, miroir obscurci et souillé comme le sont les miroir ravagés par le temps et la rouille, dans lesquels les formes des choses n'apparaissent plus qu'avec peine, sans fidélité et sans splendeur, que dis-je ? ne transparaissent même plus, qu'elles s'appellent les formes du monde sensible ou surtout celles du monde intelligible. Image en vérité qui semble bien ne point être, sous la plume de notre auteur qui la reprend souvent (5), une comparaison quelconque, mais une comparaison fondée en raison, raison de doctrine, si l'on songe, chez Bacon, au philosophe de la théorie générale de la connaissance et au disciple fervent de Robert de Lincoln ou encore au disciple de

(1) *Ibid.*, p. 406 : « Si enim alienum peccatum excaecat intellectum hominis, longe magis peccatum proprium... ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 18.

(3) *Compend. Phil.*, pp. 406-407.

(4) *Compend. Phil.*, p. 407 : « Et sic habet in se causas multimodas depravationis infinitae, ut lumen sapientiae non videat nec velit videre nec possit.... ».

(5) *Op. Maj.* II, pp. 170 ; 263 ; — *Op. Tert.*, p. 55 ; — *Compend. Phil*, p. 407 ; — *Metaphys.*, p. 20.

Guillaume d'Auvergne, pour lesquels l'âme vit toujours dans la pure lumière des divins intelligibles sans jamais la voir, du fait des sens et du sensible, conséquence chez elle d'une déchéance qui a enseveli l'esprit dans la matière (1) ! Nous le savons en effet, le monde transcendant des réalités spirituelles déverse ses espèces sur notre monde, espèces qui viennent impressionner notre âme; celle-ci pourtant qui les reçoit immédiatement, ne les perçoit plus de même et elle ne s'aperçoit même pas qu'elle les reçoit, pour la bonne raison qu'elle les « réfléchit », sa conjonction avec le corps la rendant impénétrable et insensible à leur rayonnement. Or le péché obscurcit encore l'œil spirituel de l'âme en rendant plus tyrannique le poids de la matière (2) ; il entretient donc, accuse et consomme son aveuglement à l'endroit tout particulièrement des vérités et réalités du monde spirituel et divin, « peccatum multum excaecat animam, maxime quantum ad divina » (3), et notre connaissance du monde des corps n'est pas indemne elle non plus. Roger a soin de le noter (4) : toute science en est là dans l'âme qui est la proie du péché, comme l'a si bien dit l'Ecriture par la bouche de Salomon (5). Et voilà comment un rappel des principes généraux de la doctrine du connaître vient se joindre opportunément à la simple psychologie de nos facultés, pour nous amener à la même conclusion : l'homme qui fait le mal ne peut rien savoir en fait de vérité, « omnis malus est ignorans » (6). Je sais bien que l'on dira : mais nous en connaissons de ces hommes mauvais et beaucoup, qui savent discourir et écrire avec élégance, qui étudient, lisent, disputent, prêchent, professent, et qui par-dessus tout sont fameux et renommés. Et qu'importe : à force de s'être exercés à l'étude, ils ont dans la tête des milliers de mots que leur mémoire rappelle à volonté à la seule vue d'un livre ou à la seule idée d'écrire ou de parler ; mais allez au fond : ils ont beau forger et clamer de somptueuses périodes, « licet ruminent grandissima verba » (7), ce sont des

(1) Cf Robert de Lincoln: *Commentaire sur les Seconds Analytiques*, Lib. I, cap. LXXXI, — cité par Hauréau : *Histoire de la Philos. Scolast.*, Paris 1872-1881, T. II, pp. 180-181; — Cf Baumgartner : *Die Erkenntnislehre des Wilhelms von Auvergne*, dans *Beiträge z. Gesch. der Philos. des Mittelalt.*, Bd II, pp. 18-23; 94.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 242.

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 162; 375.

(4) *Compend. Philos.*, p. 407.

(5) *Ibid.*; — *Op. Maj.*, II, p. 170.

(6) *Op. Maj.*, II, pp. 170; 263; — *Compend. Philos.*, p. 413.

(7) *Compend. Philos.*, ibid. — Jean de Salisbury flétrissait déjà lui aussi ces « nugiloquos ventilatores... qui sapientiam verba putant ». (*Polycrat.*, VII, 12).

pies et des perroquets qui récitent les paroles des autres sans en comprendre la pensée, des singes qui s'efforcent d'imiter les gestes des maîtres, tels les enfants de chœur qui crient à tue-tête le psautier qu'ils ont appris ou encore les clercs qui récitent l'office divin (1) : d'un mot, ils se comportent comme les animaux, « sicut bruta » (2), et ils en sont bien en effet ; comme eux, ils ne vivent pas conformément à la raison, et donc ils ne peuvent, comme eux, voir les choses de la raison, et l'applaudissement du vulgaire ne peut faire qu'ils n'aient pas plus de la véritable autorité que ce qu'un œil peint sur un tableau ou sculpté dans la pierre se trouve avoir de l'œil véritable : l'apparence (3). Allusion cinglante à tous ces écolâtres du temps, grands et petits, qui ne se piquaient pas de vertu, mais tout gonflés d'une science livresque, semaient à tous les vents avec une fertilité de plume ou de langue prodigieuse, des oracles sonores sur toutes choses et même sur quelques autres encore !

Ce n'est là qu'un aspect encore de la malice intellectuelle du péché, car le mal est non seulement contraire à la sagesse directement, comme tout désordre se propageant inéluctablement dans un tout dont il commence par infecter d'abord quelque partie, mais il lui est contraire aussi indirectement par l'obstacle qu'il oppose à l'illumination divine. Rappelons-nous le grand principe qui préside à la philosophie de la connaissance humaine : c'est seulement par la grâce d'en haut que l'homme voit, peut voir et veut voir la lumière de la sagesse (4). Or le péché est une offense infinie faite à l'infinie bonté, sagesse et majesté divines, offense qui nous éloigne infiniment de Dieu (5). Comment dès lors peuvent-elles rayonner jusqu'au fond de notre misère et toucher notre nature hostile, ces grâces de l'illumination qui infusent tant de clartés et opèrent tant de merveilles dans les âmes des Justes, accueillantes et épanouies à leur lumière ? Pour reprendre encore le mot d'Algazel, ce miroir spirituel qu'est notre âme, une fois mordu par la rouille infâme du péché, réfléchit les rayons de la lumière divine et rien ne peut plus transparaître et s'inscrire en lui du message de vérité qu'ils lui apportent (6). C'est donc bien à un double titre que l'homme mauvais est con-

(1) Les prêtres des campagnes en effet, et le fait est attesté aussi par Thomas d'Aquin (*Contra impugnantes religionem*, cap. 4), avaient à l'époque à peine quelques notions de grammaire, et ne savaient même pas assez de latin pour comprendre le bréviaire.

(2) *Compend. Phil.*, p. 413.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 4.

(4) *Compend. Phil.*, p. 407 : « ... et sic habet in se causas multimodas depravationis infinitae, ut lumen sapientiae non videat, nec velit videre nec possit nisi per gratiam Dei.... ».

(5) *Ibid.*, p. 406.

(6) *Op. Maj.*, I, pp. 216-217 ; — *Op. Maj.*, II, p. 163 ; — *Op. Tert.*, p. 227.

damné à l'ignorance et à l'erreur, et parce qu'il ne peut percevoir la splendeur du vrai et parce qu'il ne peut recevoir les grâces illuminatrices.

N'y aurait-il pas maintenant des rapports tout particuliers d'opposition entre différents péchés et nos diverses illuminations ? Nous le croyons, car nous relevons sur ce point çà et là chez Bacon quelques renseignements assez précis qui nous fournissent les éléments d'une doctrine morale vraiment intéressante à étudier. Il va sans dire d'abord qu'entre toutes les illuminations, c'est l'illumination intérieure qui nous paraît la première victime du péché : de telles illuminations en effet ne nous ménagent-elles pas la connaissance certaine du monde spirituel et surnaturel, connaissance incompatible, nous l'avons vu, avec le mal moral installé dans l'âme, et d'autre part ne sont-elles pas le pur effet de la libéralité divine que le pécheur ne saurait se concilier ? En vérité, rien n'aveugle l'âme comme le péché à l'égard du divin et des mystères salutaires de la foi. Le cas n'est plus le même de l'illumination générale, non pas que Roger Bacon nous l'ait expressément déclaré lui-même, mais il nous a dit d'elle qu'elle intervient en toutes et chacune de nos connaissances, et c'est assez pour que nous présumions son caractère inconditionnel ; Dieu d'ailleurs ne s'y comporte-t-il pas comme l'intellect agent de nos âmes et l'irradiateur des idées éternelles ? Or l'homme méchant connaît en fait, et donc Dieu reste en lui ou plutôt au-dessus de lui l'intellect qui préside à sa pensée, et nous savons d'autre part que la vision dans les idées éternelles se rencontre, suivant l'idée même d'Augustin et des Augustinistes qui en tiraient argument (1), aussi bien chez l'Injuste que chez le Juste, du moment que l'un et l'autre connaissent, — de telle sorte que nous ne sommes plus en droit maintenant, après surtout les raisons données de son absolue nécessité (2), de faire fond à son propos sur la métaphore de Gazali, comme si l'illumination philosophique était elle aussi, à sa manière et dans sa mesure, émoussée dans son action sur l'intelligence par le mal installé dans le cœur. Quoi qu'il en soit

(1) *De Trinitate*, Lib. XIV, cap. 15 n° 31. — Cf Bonaventure : *Quaestio disput.*, dans *De hum. cognit. ratione*, etc., p. 51 ad 8 ; — Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput. prima. Ibid.*, p. 97 ; — Robert Grosseteste : *De Veritate*, édit. L. Baur : *Die phil. Werke d. Rob. Grosset.*, dans *Beiträge z. Gesch. der Philos. des Mittel.*, Bd IX, p. 138.

(2) Remarquons encore que le même Guillaume d'Auvergne pour qui l'illumination, tout en étant de la part de Dieu, une propriété naturelle de sa substance, ne laissait pas d'être un don de sa libéralité, fait aussi dépendre cette illumination chez son bénéficiaire, de la vertu : *De Universo*, Secundae Partis, Pars III, cap. XIX. Opera I. Orléans 1674, p. 1054, col. I F-6 ; — ce qui ne l'empêche pas de reconnaître que les méchants sont parfois illuminés [*Ibid.*, p. 1055 col. II D — 1056, col. I F], car il attribue à l'illumination, de notre part, des conditions non seulement d'ordre moral, mais d'ordre physique et psychologique.

du sort de l'illumination commune dans l'âme corrompue, il semble que deux péchés se rencontrent qu'on pourrait qualifier d'ennemis singuliers de, l'illumination sous ses deux autres formes, l'illumination dite traditionnelle et l'illumination intérieure : ce sont le péché par excellence de l'esprit, l'orgueil, et le péché de la chair, la volupté (1). La superbe de l'esprit en effet ne va pas chez nous sans la suffisance intellectuelle ou présomption : or c'est justement par la présomption, par la confiance injustifiée qu'il a dans son sens propre, que l'homme réprouve les choses qu'il ignore et fait montre des choses qu'il croit savoir, donnant alors, nous nous le rappelons, dans une des quatre grandes causes des erreurs humaines, la quatrième. Et pourquoi notre orgueilleux se condamne-t-il ainsi à l'ignorance et à l'erreur, sinon parce que tout simplement il s'interdit de puiser à la source même du savoir, la Tradition, interprète de la Révélation primitive et interprétée par l'autorité magistrale ? L'homme en effet est un être essentiellement enseigné; or celui que l'orgueil de l'esprit possède rend impossible cette transmission obligée de la doctrine : le maître lui est insupportable et il se rend insupportable lui-même à ceux qui l'instruisent (2). Ne serait-ce pas, pour le noter en passant, tout particulièrement ce péché qui a été le mauvais génie d'un Albert le Grand, lequel a commencé par enseigner sans avoir jamais appris sous la direction d'un maître et par sa vie présomptueuse ne s'est pas préparé aux grâces illuminatrices (3) ? Que dis-je ! Mais en nous empêchant de bénéficier ainsi de cette grande révélation indirecte

(1) Dans le *Compendium Philosophiae* [pp. 406-413] où il fait la critique, pour ne pas dire le pamphlet des mœurs et des études de son temps, [critique qui se rencontre déjà, la remarque a son prix, dans les Opus, *Opus Majus* par exemple, première partie, et *Opus Tertium*, p. 73], Roger Bacon considère bien les uns après les autres les sept péchés capitaux dans leur néfaste influence sur l'intelligence, mais leur malice intellectuelle pourtant n'a pas la même gravité : notre moraliste fait de l'orgueil, le premier des péchés, comme il dit « spirituels », des péchés de l'esprit contre l'esprit lui-même, et il voit dans le plus grand des péchés charnels, la luxure, le pire ennemi du savoir, « luxuria plus omnibus... noscitur sapientiae repugnare ». [*Ibid.*, p. 410]. Sans doute encore, il s'en prend ailleurs [*Op. Maj.*, II, pp. 275 sq] surtout à la colère, mais c'est qu'il trouve alors l'occasion — il traite de la Philosophie Morale — de rendre hommage à son Sénèque à sa manière.... qui était de le citer copieusement.

(2) *Compend. Philos.*, p. 408.

(3) *Op. Tert.*, p. 31 : « ...Nec revelationem habuit quia nec ad hanc se paravit aliter vivens.... ». Cet « aliter vivens » sous la plume de Bacon, si l'on considère surtout l'impitoyable verdict qu'elle laissera tout à l'heure tomber devant nous sur les mœurs contemporaines, n'est pas sans intriguer quelque peu d'abord l'historien, à l'adresse d'un docteur et d'un évêque que l'Eglise devait béatifier et qui de son temps était célébré non seulement comme un savant [Roger le déplore assez], mais aussi comme un saint. Est-ce donc

qu'est la tradition philosophique et religieuse, l'orgueil n'est pas seulement une cause d'erreurs à côté des autres causes, il est la pire, les engendrant toutes à lui tout seul (1), et Roger Bacon ne se lasse pas de dénoncer sa malice, et en quels termes ! Nous avons beau regarder comme sans valeur et réprouver ce que nous ignorons et ne pouvons ni ne voulons savoir, nous avons beau pour remédier heureusement à notre ignorance nous parer des couleurs de la fausse science, nous sommes et nous restons devant la divine lumière de la sagesse, enfermés dans la prison ténébreuse de notre vain savoir comme des taupes aveugles ou de viles chauve-souris éblouies par le grand jour du soleil, et nous ne citons pas l'épithète encore plus dure et plus amère que le moine aigri par les mesures coercitives dont il fut la victime dans ses projets de réforme, employait sans doute en pensant à ses contemporains et aux plus grands d'entre eux (2).

Après la malice spéciale de la superbe, celle maintenant de la volupté, et cette fois à l'égard de l'illumination intérieure. Toute sagesse déjà, quelle qu'elle soit, trouve dans la volupté sa plus directe et perfide ennemie : une telle faute en effet nous ravale au rang de l'animal (1), en subor-

que notre moraliste aurait mis en doute par cette incidente la vertu du grand Albert ? Nous croyons qu'il s'agit ici tout simplement de cette suffisance ou présomption qui est le péché capital des docteurs du temps, — la suite immédiate du texte nous le confirme, ainsi que le passage correspondant de l'*Op. Minus*, pp. 325 et 327 [ce dernier interprété à faux par Little (*The Grey Friars at Oxford. Oxford* 1892, p. 73, note 1) comme s'il s'appliquait à Saint-Thomas] — et nous rappelons comment Bacon s'excuse auprès du Pape du ton et de la manière de sa critique: *Op. Tert.*, pp. 29-30.

(1) *Op. Tert.*, p. 71; — *Compend. Phil.*, p. 417.

(2) *Compend. Phil.*, p. 417. — L'on sait que la langue de l'écrivain au XIII^e^ siècle n'était point celle de notre honnête homme du XVII^e^, et l'Université de Paris en particulier ne fut pas à l'époque une école de bon ton dans les disputes par exemple qui divisèrent séculiers et réguliers sur la question des privilèges des ordres mendiants. Pourtant cette âpreté de langage est assez rare dans les œuvres philosophiques du temps, où règne, comme l'a bien fait remarquer Baeumker [*Die Europaeische Philosophie des Mittelalters*, dans *Die Kultur der Gegenwart. Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Berlin 1909, I. V., p. 294], chez la plupart du moins, la plus grande impersonnalité: Roger Bacon est un modèle du genre opposé, et la même prose directe se rencontre encore par exemple dans le dernier tiers du XIII^e^ siècle sous la plume de deux autres franciscains d'Oxford, Roger Marston et Jean Peckam, et du dominicain Godefroid de Fontaines; il n'y a pas jusqu'à Albert le Grand lui-même dont la plume, pourtant bien placide, n'ait usé en passant d'un vocabulaire analogue: « Quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in eis quae ignorant. » [*In Epistol. B. Dionysii Areopagitae*. Epistol. VIII, n° 2].

donnant la raison aux sens et, entre les sens, les sens supérieurs aux sens les plus vils ; pire encore, elle fait descendre l'homme au-dessous de l'animalité; car l'animal suit en tout la nature, tandis que l'homme pervertit et dégrade sa chair en appliquant son intelligence au raffinement de ses plaisirs ; elle s'oppose donc de front à ce qui nous distingue de la brute ; or ce caractère distinctif, c'est la raison : le savoir, œuvre de la raison, se trouve ainsi vicié et ruiné par la dépravation du cœur (2). Que sera-ce quand il s'agira dans le savoir, des vérités qui intéressent le monde spirituel et surnaturel ! Plus que toutes les autres, elles sont sensibles au venin mortel de ce péché, et l'on en tient déjà la raison : la volupté en repaissant notre intelligence des fantômes de la chair, la rend esclave du corps, de ce corps que nous avons convaincu précédemment d'être en nous la cause qui nous empêche de percevoir les espèces, directement reçues pourtant des réalités incorporelles ; celui qui ne vit pas selon l'esprit, ne peut pas en vérité voir les purs esprits et les idées pures, et cette impuissance de l'intellect se redouble encore, comme l'a si bien dit Avicenne après Plotin, de l'impuissance du cœur corrompu, à goûter et à désirer les délices de la félicité future : comment immergés dans les sens, aurions-nous l'appétit spirituel du monde intelligible et de ses joies éternelles (3) ? La luxure est donc bien l'ennemie singulière de la sagesse et de la plus pure partie de la sagesse, la science des vérités et réalités spirituelles et surnaturelles, fruit en nous de l'illumination intérieure (4). Tel est l'enseignement des philosophes comme Aristote, Cicéron, Sénèque, Averroës... etc. (5) : tous proclament à l'envi que la sagesse est pure et que si elle est due à la collaboration mystérieuse de la raison et de la grâce divine, l'homme impur est voué à la pire des ignorances, non pas à celle seulement qui ne sait point, mais à celle qui ne peut plus savoir, parce que son âme se trouve, le regard désormais éteint, devant la lumière des intelligibles et le rayonnement des grâces illuminatrices.

Et si l'on doute encore que « l'homme livré au péché ne peut plus croître en sagesse », notre moraliste nous invite à regarder un moment avec lui l'humanité de son temps. Toute vérité y est calomniée, pour emprunter ici

(1) Du porc, nous dit Roger dans son traité des péchés de l'étude théologique: *Metaphys.*, p. 20.

(2) *Compend. Phil.*, p. 412: « Necesse est igitur quod per hoc peccatum homo destruatur in proprietate naturali quae a brutis discrepat, et hoc in sapientiae dignitate. »

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 242-243.

(4) *Compend. Phil.*, p. 412.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 270-273.

la vigoureuse expression que nous rencontrons sous sa plume quand il s'indigne contre les versions corrompues de la Sainte-Écriture (1); l'ignorance la plus complète règne en souveraine, les erreurs se multiplient à l'infini, « regnat ignorantiae plenitudo, error infinitus (2), et le pire, c'est que tout le monde s'en va disant que jamais la science n'a été plus florissante (3). La cause de cette indigence et misère universelles dans l'ordre du savoir ? Défaut de méthode ou de pratique scientifique, certes, et le théoricien de l'expérience tout le premier doit le reconnaître; mais aussi et surtout défaut de pratique morale, car une corruption inouie règne à la tête même du pouvoir, dans la Cour romaine perdue de mœurs, « mores perversissimi » (4),

(1) *Op. Min.*, p. 339.

(2) *Compend. Phil.*, pp. 404; 418.

(3) *Ibid.*, pp. 402; 404 : « Ita tamen quod infinita sit apparentia sapientiae ut nequius lateret venenum erroris ». Peut-on vraiment en moins de mots porter un jugement plus dur sur le savoir du temps ? Rappelons que nous sommes au grand siècle de la pensée médiévale.

(4) Roger Bacon a beau révérer et célébrer la Papauté avec une emphase que nous relèverons [Cf. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, chap. III. *La Cité chrétienne*], il a trop, comme il le proclame lui-même [*Op. Tert.*, pp. 29-30] le culte de la vérité pour rien céler des erreurs et des vices qui souillent l'exercice des plus hautes fonctions dans l'Eglise, et un historien [Karl Werner : *Die Psychologie, Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des Roger Baco*, dans *Sitzungsberichte d. phil. hist. Klasse d. Kais. Akad. d. Wissensch.*, Wien 1879. Bd XCIII, p. 504] a cru trouver, sur ces paroles à l'adresse de la cour Romaine, le sceau particulier du vieil esprit d'indépendance de l'Eglise d'Angleterre. C'est bien possible, et Bacon alors n'en serait que plus le disciple de Robert de Lincoln, qui, dans ses démêlés fameux avec le Saint-Siège, répondait à une mise en demeure du Pape : « Obedienter non obedio » (Cf. Stevenson (F.-S.) : *Robert Grossteste, Bishop of Lincoln, a contribution to the religious, political and intellectual history of the XIII century*, Londres 1899). Mais ce franc-parler n'était pas aussi rare qu'on peut le croire, en ces temps de civilisation essentiellement religieuse, où l'Eglise dominait sur tous et dans tout par son pouvoir, [Cf Frédégand Callaey : *L'idéalisme franciscain spirituel au* XIV^e *siècle : Etude sur Ubertin de Casale*. Louvain 1911, p. 133, note 2] : il avait été par exemple celui de Saint-Bernard au XII^e siècle; il était, du temps même de Bacon, celui d'un autre franciscain, Jean de la Rochelle, dont les Sermons ne sont pas tendres, il s'en faut, pour la société et les personnalités contemporaines et chez lequel nous pouvons lire par exemple qu'il est permis « cuicumque pro veritate loqui; et praecellit veritas quia in casu facit quemlibet subditum majorem quolibet superiore, quando scilicet subditus loquitur praelato ambulanti contra veritatem, adhuc tamen si respondeat praelatus, sic : Excommunico te vel suspendo, vel silentium impono, praevalebit et regnabit veritas in saecula saeculorum » [*Sermon L*, cité par Henry Luguet : *Essai sur le traité de l'âme de Jean de la Rochelle*. Paris 1875, p. XVI]; il sera celui aussi, au commencement du XIV^e siècle, de Guillaume d'Ockham, un franciscain encore, dont l'attitude pourtant n'est plus la même à l'endroit de la Papauté, que celle de Roger Bacon, car — et c'est ce qu'il faut ici bien remarquer — cette indépendance n'est chez notre moine qu'une dépendance

dans les cours séculières où princes, barons, soldats, s'abandonnent sans frein à toutes les passions, et s'étend de là comme une mer immonde à travers tout le corps social jusqu'au peuple où elle croupit dans les excès les plus abjects (1). Et vraiment plusieurs péchés dominent qui n'avaient jamais autant sévi (2), et entre tous ces péchés, ce sont précisément les pires ennemis de l'étude et du savoir, l'orgueil et la sensualité. Les ordres religieux ? Mais une superbe infinie les a envahis qui donne à leurs membres la présomption d'enseigner comme des maîtres avant d'avoir appris comme des disciples (3), et ils goûtent sans scrupule, au grand scandale des fidèles, à tous les plaisirs de la vie la plus dissolue (4). Il en est de même des clercs aussi fiers dans leur ignorance (5) et non moins friands de volupté (6); régu-

mieux entendue et elle cache un hommage à l'éminente dignité du Souverain Pontificat qui doit rester, pour commander en tout l'obéissance, digne de sa haute fonction législatrice.

(1) *Compend. Philos.*, pp. 398-399. — Cette critique des mœurs qui s'étale dans le *Compendium*, se trouve déjà dans l'*Opus Tertium*, p. 73.

(2) *Ibid.*, p. 398: « Plura peccata regnant his temporibus quam unquam prioribus temporibus ».

(3) Il se peut que la critique de Bacon soit juste, s'il s'agit de la toute première organisation des études chez les nouveaux Ordres, — ce n'est qu'un peut-être, — mais elle ne l'est plus à l'époque [Cf Hilarin Felder: *Hist. des études dans l'ordre de St-François*, Paris 1908, pp. 347; 355; 357] où la maîtrise par exemple dans l'enseignement de la théologie demandait statutairement une bonne dizaine d'années [*Ibid.*, p. 552]; il est vrai que dix ans ne comptaient guère auprès de notre philosophe de l'expérience pour qui la valeur du savoir attend le nombre des années [Cf « *L'Expérience physique chez R. B.* chap. II, § II, ad finem]. Toutes ces doléances n'empêchent pas que la régénération des études au XIII^e^ siècle n'ait été en grande partie l'œuvre des Mendiants [Cf Felder, *Op. cit.*, pp. 122-129],et Bacon d'ailleurs le déclare lui-même [*Compend. Philos.*, p. 398], mais à sa manière qui est de contester aux Réguliers la réalité du savoir pour leur laisser : l'apparence [*Ibid.*, pp. 428-429].

(4) *Compend. Phil.*, pp. 399-400; 425-429. — Critique qui n'est pas sans fondement si nous en croyons la lettre circulaire que Saint Bonaventure écrivit aux Mineurs lors de son élection au Généralat, le 23 avril 1857 [Cf *Chronologia historico-legalis Seraph. Ordinis Frat. Minor. S. P. Francisci*, T. I, pp. 28-29. Neapoli. 1650], mais critique aussi qui est sans mesure comme tant d'autres de la part de Bacon, car les Ordres mendiants n'étaient pas à ce point déchus de leur splendeur morale depuis le temps — quelque vingt ans auparavant — où Guillaume d'Auvergne célébrait leurs membres comme des « vasa quae ex omni sui parte fluunt balsama sanctitatis » [*Bibl. Nat. Mss Lat.* 16471, fol. 87^r^], les opposant ailleurs à ceux des autres ordres, de Cluny, de Cîteaux, etc. [*Mss Lat.* 15951, fol. 101 v.].

(5) Cf Sabatier: *Vie de Saint-François*, Paris 1899. Introd., p. XII.

(6) Guillaume d'Auvergne, son maître, déplorait lui aussi ces mœurs dissolues du clergé : « Vide clericos nostri temporis, quomodo diluvio peccati operti sunt et considera eos... et videbis quia... non apparet nisi lascivia effrenata aut ystrionica impudentia...; instar meretricum... lasciviunt ». [*Mss Lat.* 15951, fol. 101^r^]; de même, son frère en Saint-François, Jean de la Rochelle,

liers et séculiers, tous briguent à l'envi, pour jouir et faire figure d'autorités, les titres et les honneurs, et on les voit convoiter les mêmes richesses dont ils deviennent tous également avares quand ils les possèdent (1). Dès lors que ceux-là se sont affadis qui, selon la parole du Christ, étaient destinés à être le sel de la terre, quelles abominations doivent régner dans le monde, abominations qui dépassent tout ce qu'on peut décrire, « plus quam valeat enarrari » (2) ! Les jeunes gens se livrent tout entiers aux plus infâmes plaisirs, et quand ils deviennent hommes, ils sont loin de quitter cette seconde nature mauvaise qu'ils se sont donnée, comme ils quittent leurs vêtements de jeunesse. Si parfois quelques-uns d'entre eux viennent à s'amender, c'est pour se jeter à pleine âme dans les péchés de l'esprit, l'orgueil et l'ambition (3) : adolescents, hommes mûrs, vieillards, tous négligent l'Eucharistie, le grand aliment de la vertu et la grande source, nous le dirons ailleurs (4), du savoir. Peut-on s'étonner après cela de voir les gens s'en aller partout parlant comme des ânes insensibles à la beauté et à la bonté de la Sagesse ? En vérité, qu'on les cherche dans l'intime même de l'âme ou qu'on les trouve dans la vie de la société, les faits viennent tris-

« Ruben cujus maledictio convenit clericis quia super omnes vacant deliciis .. bibentes vinum in phialis et in stratis suis lascivientes... » [*Sermon* CIII, cité par Luguet, *Op. cit.*, p. XX], et bien avant eux le Poverello lui-même [Cf Lecoy de la Marche : *Anecdotes historiques.* Paris 1877, p. 215, n° 254, p. 407, n° 473]. Réformer cet état des mœurs, n'était-ce pas toute la mission franciscaine, et Roger Bacon déplore en bon mineur que ses frères n'y soient pas à ses yeux assez fidèles.

(1) Roger Bacon vise ici surtout cette terrible plaie qui s'appelait alors le cumul des bénéfices, plaie contre laquelle s'étaient élevés maintes fois les conciles aux XI^e^ et XII^e^ siècles et qui s'était, au XIII^e^, encore envenimée par suite du relâchement plus grand de la discipline. Un de ses grands adversaires chez les Séculiers était alors Guillaume d'Auvergne, qui institua en 1235 et en 1238 sur la question deux discussions célèbres à l'Université de Paris [Cf Noël Valois: *Guillaume d'Auvergne,* Paris 1880, p. 33 sq] et composa même un traité [*Ibid.*, p. 168]; Guillaume de Saint-Amour, tout partial qu'il soit, nous édifie de son côté sur la cupidité des Mendiants [*De Periculis novissimorum temporum,* 14]. En dénonçant ainsi la passion des religieux pour acquérir, Roger Bacon pourtant n'est pas, comme l'a cru Wadding [*Scriptores Ord. Minor.*, p. 68] ce maître anonyme qui adressa à Bonaventure un certain nombre de doutes touchant la règle des Mineurs, et auquel celui-ci répondit par son « *Epistola de tribus quaestionibus ad Magistrum innominatum* » [Edit. Quaracchi, T. VIII, pp. 330-336], mais en protestant comme il le fait, contre l'état des mœurs chez ses frères, il précéde John Peckham et Guillaume de la Mare, deux mineurs Anglais encore, dans leurs réclamations en faveur d'une plus stricte observance, ce qui n'implique pas qu'il soit pour cela un « spirituel ». Cf. *La Synthèse doctrinale de R. Bacon.* Conclusion. *La Synthèse doctrinale baconienne et son impérialisme religieux.*

(2) *Compend. Phil.*, pp. 400-401.

(3) *Ibid.*, pp. 412-413.

(4) *Ibid.*, pp. 400-401; — Cf. Seconde Partie. Chap. IV. § I.

tement confirmer ce que la Psychologie d'abord nous explique : le péché est inconciliable avec la science.

Mais, notons-le soigneusement pour la bonne intelligence de la Morale de l'illumination, la réciproque est vraie : si le péché ne peut se concilier avec la sagesse en ce sens que lorsqu'il y a péché, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de sagesse, il est encore incompatible avec elle en un autre sens, en ce sens que lorsqu'il y a sagesse, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de péché; le mal peut être la condition de l'ignorance, « ignorans quia malus », l'ignorance est à son tour, elle aussi, la condition du mal, « malus quia ignorans », et il reste toujours vrai, doublement vrai maintenant, de dire que l'homme mauvais est ignorant, « omnis malus ignorans », non pas que Roger Bacon dans les trois passages où nous avons relevé cette formule l'ait entendue dans le second sens tout socratique, mais nous retrouvons ailleurs chez lui toute la substance de la doctrine. L'ordre naturel en effet dans l'exercice de nos facultés est que la raison précède la volonté, puisqu'elle a pour finalité de la diriger dans la voie du salut, et cet ordre est rigoureux : lorsque le mal est ignoré, il ne peut être évité, tout comme l'on ne peut faire le bien qu'on n'a pas connu au préalable sous la forme d'une action sollicitant notre vouloir (2). C'est pourquoi la science revêt une infinie dignité quand elle vient de la sorte pourvoir dans le monde à la réalisation de tout bien, mais c'est pourquoi aussi l'ignorance, parce qu'elle vient favoriser le mal dont elle nous apparaissait à l'instant le fruit, revêt une infinie malice. Et Roger Bacon constate avec effroi que ceux-là précisément ne se soucient pas de promouvoir en eux et chez les autres l'étude de la sagesse en vue du salut (3), qui gouvernent et administrent l'Eglise et avec elle le monde : leur science étant corrompue, leur vie morale s'en va de pair vers la perdition, et le plus triste, c'est que ces conducteurs et ces pasteurs de peuples perdent avec eux les fidèles et, avec les fidèles, les infidèles eux-mêmes, qui ne trouvent que le scandale là où ils cherchaient l'exemple de la vérité et de la vie (4). D'où appel ardent et répété de notre réformateur (5), pour purifier l'Eglise et la Cité, au geste vigoureux d'un grand Pape s'appuyant sur le glaive d'un prince puissant, à une catastrophe quelle qu'elle soit, à l'irruption d'un peuple barbare, voire même à la personne de l'antéchrist, une personnalité dont nous aurons à dégager ailleurs la signification singulière pour la pensée baconienne tout entière (6). Il ne

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 171 et 263; — *Metaph.*, p. 20.
(2) *Op. Tert.*, pp. 10-11; 169; — *Hist. Review*, p. 499.
(3) *Compend. Philos.*, p. 402.
(4) *Op. Tert.*, p. 11.
(5) *Compend. Phil.*, pp. 403-404; 418.
(6) Cf. *La Synthèse doctrinale de R. Bacon*. Conclusion.

fut pas entendu ou plutôt on ne voulut pas l'écouter, et pour ne plus l'entendre, on lui défendit de parler désormais et d'écrire, tant et si bien que lorsque la mesure fut comble, une réforme s'instaura dans l'Eglise, mais cette fois contre l'Eglise elle-même.

Que si l'on demande maintenant, pourquoi finalement le mal de l'esprit et celui du cœur se redoublent ainsi l'un l'autre et ne peuvent pas ne pas mutuellement s'entretenir, la psychologie va nous répondre en complétant ce que nous savons déjà de nos puissances spirituelles. Tous les philosophes s'accordent à reconnaître chez nous trois facultés, l'une qui connaît la vérité, la seconde qui l'aime, l'autre qui la réalise ; au fond tous conviennent que les deux dernières ne se séparent pas dans leur exercice, et le débat commence seulement quand il s'agit de les rapporter à la première. Les uns les distinguent réellement les unes des autres, déclarant qu'il y a bien dans l'âme deux puissances ; d'autres au contraire n'admettent en nous qu'une seule activité, celle de l'âme elle-même qui tantôt connaît la vérité, tantôt l'aime et la réalise, demeurant sous ces trois aspects identique à elle-même, et ils ont de bonnes raisons pour l'enseigner, dont celle-ci, que les actes de nos facultés soi-disant distinctes sont ordonnés les uns aux autres, en ce sens qu'on connaît la vérité seulement pour l'aimer et l'accomplir. C'est là justement la doctrine d'Aristote pour qui l'intelligence, spéculative quand elle connaît le vrai, devient pratique quand elle aime et réalise le bien ; c'est aussi la nôtre (1), — et vous voyez aussitôt la conséquence : si notre raison et notre vouloir sont en somme les deux emplois différents d'une seule et même puissance, l'intelligence qui ne connaît pas la vérité quand elle s'appelle l'intelligence spéculative, ne peut l'aimer ni l'accomplir quand elle s'appelle l'intelligence pratique et réciproquement, dès lors que sous l'aspect où elle est pratique, elle n'opère pas le bien et ne l'aime pas, elle ne peut plus connaître le vrai : ignorance et péché se conditionnent l'un l'autre en vertu de l'identité foncière des puissances auxquelles ils ressortissent, et sans faire le moins du monde de métaphysique sur les notions de bien et de vérité, l'on aurait pu dire avant qu'ils se commandaient déjà en vertu de leur convenance même. Qu'est-ce que faire le mal en effet, sinon pour employer la vigoureuse expression de Roger Bacon, agir contre la vérité (2) ? Et d'autre part nous nous rappelons pour l'avoir expliqué déjà (3), quelle

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 374-375. — Cf. aussi *Op. Maj.*, III, p. 85; — *Op. Maj.*, II, pp. 243-244; — *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars IV, pp. 309-310, édit. Höver : *Roger Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie*. Bd XXVI, Heft 3, p. 399.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 170.

(3) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*. Introduction.

est la magnificence du vrai, son utilité et sa beauté. Eh bien ! par sa beauté, il nous séduit, par son utilité, il nous prend tout entiers, par son excellence il nous oblige, de telle façon que nous ne pouvons pas ne pas l'aimer et en l'aimant ne pas l'accomplir, une fois que nous l'avons connu sous la forme d'une des vérités quelconques, nobles et magnifiques, qui le constituent, comme l'a si bien compris et exprimé Saint Grégoire dans une formule sur laquelle Roger Bacon revient à plusieurs reprises (1), « lux sapientiae cognita, de necessitate diligitur ». Lors donc que nous l'ignorons, nous sommes comme nécessités à pécher, et c'est ainsi doublement, par eux-mêmes et par nous-mêmes, que le mal intellectuel et le mal moral sont causes et effets l'un de l'autre, le meilleur moyen de s'assurer la science d'un homme étant encore d'observer sa vie morale, à l'exemple de notre moraliste qui a pratiqué largement sur ses contemporains cet « experimentum » (2). Mais cette loi de notre nature et de la nature même des choses a aussi sa contre-partie bienfaisante et libératrice, et à ces rapports qui interviennent entre l'ignorance et le péché, viennent maintenant faire pendant les rapports entre l'illumination et la vertu.

§ II. — Illumination et vertu.

Si la sagesse et le péché s'opposent, la sagesse et la vertu manifestement se supposent, et celui qui veut savoir doit donc, au nom du vrai, s'efforcer au bien. Mais voilà : la vertu déjà ne peut régner que dans les âmes sages, et sages justement de cette sagesse dont au moment même nous disons qu'elle ne peut régner que chez les âmes préalablement vertueuses. Serions-nous donc enfermés dans un cercle et voués irrémédiablement au mal intellectuel et au mal moral ? C'est ce dont il faut nous assurer maintenant, et nous allons trouver la réponse chez Bacon, en cherchant à définir cette maïeutique de l'esprit où toute sa doctrine de l'illumination est engagée par ses côtés les plus séduisants et les plus humains.

De ces deux maux, le mal de l'esprit et le mal de l'appétit, le mal moral est, croyons-nous, fondamental. Revenons en effet à ce que nous constations déjà lors de la critique de l'intelligence humaine : l'impuissance intellectuelle se redouble en quelque sorte par le fait même qu'elle s'accompagne dans l'âme de la corruption du cœur : le péché se trouve ainsi exercer une influence tout particulièrement perfide sur l'intelligence où l'ignorance et l'erreur règnent déjà par la déchéance originelle. Mais il fait plus, et

(1) *Op. Maj.*, II, p. 170; — *Compend. Phil.*, pp. 402; 413.
(2) *Op. Maj.*, II, p. 171.

c'est ce qui nous édifie pleinement sur sa malice : il est à lui seul la cause première et originelle de notre impuissance au vrai et de notre tendance au faux, tant dans le premier homme qu'en nous-mêmes. Admettons en effet que dans l'individu que nous sommes, l'ignorance intellectuelle et la corruption morale se conditionnent et se précipitent mutuellement sans qu'on puisse assigner ni à l'une ni à l'autre, quand on les prend ainsi dans l'exercice de leur causalité néfaste, un rang de priorité ou un ordre de grièveté : encore faut-il qu'elles aient été d'abord installées dans l'âme humaine où elles sont adventices. Or à quoi sont-elles dues originellement sinon à une défaillance morale, puisqu'il est bien entendu qu'il faut remonter jusqu'à la faute originelle pour avoir la raison dernière de notre inaptitude native à la vérité et à la vertu ? Après cela, Roger Bacon peut leur faire à l'une et à l'autre la part égale dans l'âme déchue de l'homme ; il peut encore les faire sortir l'une de l'autre dans une sorte de parturition naturelle qui les fait croître et se multiplier pour une œuvre de dévastation spirituelle : il n'en reste pas moins qu'elles sont manifestement l'une comme l'autre, dans le premier homme, l'effet du péché. Mais c'est une chose à contester que nos péchés actuels soient compris dans un déterminisme tel qu'ils sortiraient comme le fruit gâté sort d'une fleur empoisonnée, de l'ignorance intellectuelle, et l'entretiendraient à leur tour pour en sortir encore inéluctablement aggravés et multipliés : dans l'homme que nous sommes tout comme chez notre premier père, le mal de l'esprit revient finalement au péché, et c'est la bonne et simple psychologie qui va nous en convaincre. Nous savons en effet que pour Roger, intelligence et volonté sont la même puissance de l'âme qui tantôt connaît, tantôt aime et agit, mais il faut se rappeler aussi que l'intelligence ne connaît que pour l'action, et nous posons donc en principe avec lui que cette puissance-là n'aurait pas de raison d'être qui connaîtrait la vérité sans l'aimer et la réaliser par la suite (1). Conséquences : la vérité n'est connue sous forme de vrai qu'autant qu'elle est au préalable plus ou moins indistinctement désirée et aimée sous forme de bien : la fin ne préexiste-t-elle pas aux moyens ordonnés à son accomplissement ? Lors donc que cette puissance est mauvaise qui devrait désirer et opérer le bien, cette autre ne peut pas ne pas être erronée qui devrait connaître le vrai pour le présenter clairement à la volonté aux fins de réalisation; au fond, si le vrai n'est pas connu comme tel par l'intelligence, c'est qu'il n'est pas désiré préalablement comme bien par l'appétit, sans que le principe

(1) *Comm. Natur.*, Lib. I, pp. 309-310, édit. Höver, Cf. *Op. Maj.*, III, p. 85; — *Ibid.*, II, pp. 243-244; 375; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 2, édit. Steele. — Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, § I, pp. 27 ssq.

pour cela cesse d'être vrai suivant lequel nous ne pouvons réaliser un bien par notre volonté sans l'avoir au préalable connu par la raison (1) : le mal dans le vouloir est la racine même du mal intellectuel qui se nomme l'ignorance et l'erreur.

Ainsi nos ignorances et nos péchés, en s'appelant mutuellement, peuvent avoir — apparemment — le triste privilège de nous enfermer irrémédiablement dans un circuit qui nous achemine à la ruine spirituelle ; nous savons par qui ce cercle fatal a été primitivement scellé et par qui tous les jours il l'est davantage ; nous tenons le secret de notre réforme intellectuelle et de notre éducation morale : visons le péché, et conquérant la vertu, nous acquérerons du coup les plus pures lumières du savoir.

Tout est bien là en effet : si par un effort moral constant et vigoureux, nous cherchons à être bons, la nature et Dieu se chargeront de nous accorder par surcroît la vérité. — Dieu, car la vertu est de sa part le gage des plus précieuses illuminations, illuminations toutes gratuites distinctes de l'illumination qu'il dispense uniformément à chaque homme venant en ce monde. Nous en avons la preuve dans la sagesse incomparable dont les Patriarches et Prophètes eurent le privilège, parce qu'ils furent des saints (2); dans les admirables clartés dont furent gratifiés les plus notables philosophes de la Gentilité sur les mystères de la foi, parce qu'ils pratiquèrent à un haut devré la vertu (3); dans les inspirations particulièrement d'un Sénèque qui a parlé des choses morales plus et mieux qu'un chrétien (4); dans le merveilleux pouvoir enfin dont jouit l'homme vertueux sur les choses et les êtres de la nature : l'âme juste en effet peut, toutes les autres conditions requises étant présentes, précisément parce qu'elle est pure, commander, surtout à l'aide de la parole, aux éléments et aux forces du monde (5). Or il doit en être des grâces illuminatrices comme des grâces

(1) *Op. Tert.*, p. 10; — p. 269; — *Compend. Phil.*, p. 402; — *Hist. Review*, p. 499.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 32; — *Op. Maj.*, II, pp. 169; 208; — *Op. Tert.*, pp. 32; 79.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 73; — *Op. Tert.*, p. 51; — *Ibid.*, *Frag. Duh.*, p. 162; — *Compend. Phil.*, pp. 401-402; 423-424.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 363; — *Op. Tert.*, p. 72.

(5) « Natura obedit cogitationibus animae, maxime sanctitati ». *Op. Maj.*, I, pp. 402-403; — *Op. Maj.*, III, pp. 124-125. Nous avons parlé déjà de cette puissance du thaumaturge à propos de la troisième prérogative de la Science expérimentale [Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*. Chap. III, § II] et nous en parlerons encore à propos de l'illumination intérieure, seconde et souveraine expérience [Cf. II[e] Partie. Chap. III]. La même idée se retrouve chez Gazali [Cf. Léon Gauthier : *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris 1909, p. 139], à qui Bacon doit déjà sa métaphore du miroir.

opératives : l'homme juste et saint sait tout autant de choses merveilleuses qu'il fait de merveilles, pour ne pas dire, de miracles. Et si l'on veut s'expliquer maintenant ce privilège dont jouit la vertu de faire rayonner sur nous les grâces divines, qu'on s'adresse à la Perspective : elle nous fournit sur ce point un témoignage précieux, nous dirions plutôt une « expérience mathématique » parfaite, en nous montrant comment la divine lumière se réfléchit sur l'âme de ceux qui s'adonnent au péché, comment elle se réfracte chez des imparfaits, comment surtout ceux-là qui s'efforcent à la perfection morale, la reçoivent toute droite et toute pure et perçoivent du coup le vrai dans sa splendeur (1). — La nature, car la vertu n'est pas seulement la condition et la garantie des grâces illuminatrices, elle est aussi véritablement illuminatrice par elle-même : elle éclaire notre âme en la clarifiant comme le péché l'aveugle en l'obscurcissant, et cela non seulement dans les vérités qui sont du ressort de la science morale, mais aussi dans toute autre vérité et dans toute autre science (2). Pour reprendre la comparaison si chère à Gazali, l'âme vertueuse est comme un miroir dont la substance lucide laisse transparaître avec tout leur éclat et toute leur beauté les formes des choses, et nous savons déjà quel fond nous pouvons faire sur cette image, chez le philosophe de la grande loi de la multiplication des forces : l'âme essentiellement passive, reçoit des choses immédiatement leurs espèces; elle les perçoit de même, ou plutôt il devrait en être ainsi dans toute connaissance, car ces intuitions sont réservées en fait à la connaissance sensible et intellectuelle du monde corporel, et refusées — telle est la loi commune ici-bas de l'intelligence humaine — à la connaissance du monde supra-sensible et spirituel. Notre intellect serait-il donc irrémédiablement condamné à tirer, suivant la formule d'Aristote, l'intelligible du sensible ? Ne parlons plus de ces illuminations divines dont nous disions à l'instant qu'elles confèrent aux âmes pures d'incomparables clartés sur le monde des choses intelligibles et dont nous dirons plus loin qu'elles sont bien en effet ou font bien chez nous des intuitions (3), et considérons seulement notre nature : n'a-t-elle pas inscrite en elle déjà la promesse de notre libération intellectuelle, et inclus dans sa puissance les moyens de nous faire recouvrer la vue spirituelle ? Qui nous aveugle en effet, sinon le corps ? et qui consomme notre aveuglement, sinon le péché ? Clairvoyants, nous le serons donc, en étant vertueux, et l'on comprend comment Roger Bacon peut voir dans la vertu la source des plus pures illuminations sur les vérités avant

(1) *Op. Maj.*, I, pp. 216-217; — *Op. Maj.*, II, p. 163; — *Op. Tert.*, p. 227.
(2) *Op. Maj.*, II, p. 171; — *Op. Tert.*, p. 51.
(3) II[e] Partie, Chap. III. *L'Expérience de l'illumination*, § I.

tout du monde spirituel et surnaturel (1), ou jusqu'à quel point encore il fait sienne certaine parole d'Augustin reprenant une sentence du vieux Socrate (2), ou pourquoi surtout il nous dit avec Avicenne que la purification du péché est le moyen pour nous de connaître et de goûter ici-bas les délices de la félicité future (3) : ainsi dans l'âme pure, non seulement l'intelligence a des « entre-vues » des mystérieuses réalités de l'au-delà, mais le cœur aussi a ses avant-goûts de la béatitude, et pourrait-on même concevoir qu'il en soit autrement si c'est la même puissance chez nous qui tantôt connaît et tantôt aime ? En vérité, l'âme pure est bien un miroir transparent qui nous représente fidèlement tout ce qui se présente à lui, et ce sont les deux mondes composant notre univers qui lui sont présents dans leurs espèces.

Une remarque toutefois et deux réserves. Il est sûr que la vertu nous mérite de la part de Dieu des illuminations qui font rayonner sur nous tout particulièrement les vérités et réalités du monde spirituel, mais nous ne saurions affirmer aussi sûrement qu'elle nous méritait déjà de la part de notre seule nature des illuminations sur le même objet, comme si la pratique morale détenait en elle de telles visions et comme s'il ne tenait qu'à nous, sans l'aide spéciale de Dieu, de les avoir (4). La pensée de Roger Bacon en effet ne nous paraît pas ici très ferme : il nous dit bien — c'est là son idée — que la vertu est, dans tout ordre de vérité, par elle-même clarificatrice, et — c'est là son image — qu'elle nous clarifie en faisant transparaître en nous comme à travers un miroir fidèle, les formes mêmes des choses ; d'où nous songeons aussitôt que cette idée illustrée par cette image, image empruntée à Gazali et toute pénétrée de l'inspiration néoplatonicienne, peut bien reconnaître à l'âme pure le privilège de percevoir spontanément d'intuition ce qu'elle reçoit en effet directement des deux mondes à l'horizon desquels elle est naturellement située, une intuition même dont elle ne saurait être frustrée chez le disciple fervent de Robert de Lincoln pour qui l'âme humaine, quand elle est pure, peut recouvrer chez certains privilé-

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 263; 275. — Les intuitions d'un Sénèque prouveraient, pour le dire en passant, la puissance illuminatrice de la vertu : *Op. Tert.*, p. 306.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 170; — *Compend. Phil.*, p. 407; — parole qui nous donne un renseignement précieux sur la façon dont la vertu par ses illuminations nous ferait savoir.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 243.

(4) Guillaume d'Auvergne qui reconnaissait, lui aussi, à la vertu le privilège de nous illuminer, tenait pourtant qu'elle n'était pas illuminatrice sans la grâce divine : *De Universo*. Secundae Partis, Pars III, cap. XIX. Opera, I. Orléans 1674, p. 1056, col. I F.

giés, assez rares il est vrai, les intuitions de l'esprit pur (1); que dis-je ? nous ne sommes pas sans penser, chez notre philosophe de l'expérience, à une certaine expérience, de la part de l'âme, de son objet spirituel, puisqu'alors elle le contemplerait à même sans l'intermédiaire des sens et du sensible (2). Mais il nous déclare aussi d'autre part et à deux reprises (3), que la loi commune de l'intellect humain est de passer du sensible à l'intelligible et qu'il n'y a qu'une illumination spéciale, alias, une illumination intérieure, qui puisse instaurer ici-bas dans notre âme le régime de l'intuition. Notre docteur oscille ainsi devant nous encore une fois entre les deux inspirations, platonicienne et péripatéticienne, dans la question de la connaissance humaine, et s'il les compose, c'est vers la première qu'il penche ici en reconnaissant aux esprits purifiés la vision propre aux purs esprits et c'est vers elle qu'il penchera mieux encore avec les intuitions de l'illumination intérieure. Ces visions de l'âme, en tous cas, dont la vertu aurait le secret, — et ce sont là nos deux réserves, — ne viennent pas remplacer chez l'homme vertueux la démarche discursive de l'intellect laquelle demeure toujours, nous le répétons avec Bacon, la condition commune du connaître humain ; surtout elles nous semblent bien ne pouvoir jamais être exhaustives et parfaites, s'il est vrai que l'homme ne peut arriver en rien sur cette terre à la complète et définitive certitude (4), une vérité qu'une curieuse expérience dite mathématique a « démontrée » ailleurs (5), en nous « montrant » que l'homme n'est jamais parfait, ne serait-ce que dans une seule science et dans une seule vertu. Il est donc bien entendu que notre âme est toujours une substance plus ou moins réfringente et nous pouvons dire en somme que la vision qui nous convient est la vision des imparfaits, la vision réfractée (6), en attendant que nous sachions comment Dieu vient nous faire voir lui-même, par l'infusion en nous d'une science dite intérieure dont nous aurons à gravir les degrés, le second étant justement celui des vertus, jusqu'aux plus sublimes intuitions de l'extase.

(1) *Comment. sur les Seconds Analytiques*, Lib. I, cap. 81, cité par Hauréau : *Histoire de la Philos. scolastique*, Paris 1872-1881. T. II, pp. 180-181.

(2) Tel est en effet le caractère de l'expérience baconienne, pour autant de moins que nous l'avons constaté sur l'expérience des sens extérieurs. [Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § I, *L'intuition empirique*] : pour nous faire connaître la vérité des choses, elle s'adresse aux choses elles-mêmes dans leur réalité, et seule entre les méthodes, elle est à même, par ses procédés, de nous faire connaître ainsi la réalité à même.

(3) *Op. Tert.*, p. 192; — *Commun. Natural.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 23.

(5) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon, Ibid.*

(6) *Op. Maj.*, II, p. 163.

Pour être ainsi réduite à ses possibilités humaines, la puissance illuminatrice de la vertu n'en est pas moins incomparable, et elle s'accompagne encore d'une singulière puissance opérative qui, dans l'âme vertueuse, nous apparaît non plus seulement le don de Dieu, mais le don déjà de la vertu elle-même, étant un de ses propres attributs : les éléments et les forces de la nature sont à la discrétion du Juste comme la vérité est au bout de ses intuitions (1). C'est ce que les sages et les thaumaturges s'accordent à proclamer et à prouver chacun pour leur compte : faut-il citer entre les sages, Socrate et, avec lui, les plus grands philosophes de l'antiquité ? Tous, au dire d'Augustin, ont vu dans la maïeutique morale un des plus sûrs ressorts de la méthode scientifique et nous ont laissé à nous Chrétiens l'exemple admirable de leur conduite (2). Concluons donc d'un mot toute cette analyse des rapports généraux entre le savoir et la vertu : le grand secret pour arriver à la science, c'est d'avoir la pureté de la conscience (3).

Entre toutes les vertus maintenant, deux surtout se rencontrent qui favorisent tout particulièrement ces deux ordres d'illuminations dont nous pouvons dire en vérité qu'ils sont l'un à la base, l'autre à la cime de la connaissance humaine, l'illumination traditionnelle et l'illumination intérieure, et ces vertus sont, on le devine, justement les vertus opposées aux deux vices que nous avons reconnus nous rendre sourds à la voix de l'enseignement, interprète de la Révélation primitive, et aveugles aux clartés surnaturelles de la grâce spéciale de la foi : l'orgueil et la volupté étaient les ennemis singuliers de cette double révélation divine, la modestie de l'esprit et la pureté du cœur en seront les amies toutes particulières et les alliées humaines, amies et alliées qui nous la concilient par l'attitude spirituelle

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 124-125; — *Op. Maj.*, I, pp. 402-403.

(2) *Compend. Phil.*, pp. 401-402.

(3) « Conscientiae puritatem amplectere », écrivait de son côté Thomas d'Aquin à un frère qui lui demandait comment étudier avec fruit [*Biblioth. de Toulouse*, MSS 610, Fol. 80 , cité par Douais dans *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs*. Paris 1884, p. 145]. Roger Bacon déplore [*Op. Tert.*, pp. 54-55] qu'on ne commence pas de son temps l'instruction et l'éducation des enfants par l'enseignement moral, par des lectures édifiantes, telles que celles des Evangiles, des Epîtres des Apôtres ou encore des Livres de Salomon ; à toute cette jeunesse l'on fait apprendre au contraire une Bible versifiée, et ce qu'il y a de pire encore pour des âmes de Chrétiens, les fables d'Ovide ou d'autres poètes latins, sans le moindre égard pour les enseignements et l'exemple du « sapientissimi Senecae et optimi in vita » (*Op. Tert.*, p. 87) dont il a entrepris de composer un florilège (*Ibid.*, p. 56), c'est-à-dire un recueil des pensées choisies qui était bien dans la manière du temps : « Mihi... visum est, nous dit à l'époque Vincent de Beauvais [*Specul Naturale* Prolog. c. 1],... quosdam flores pro modula ingenii mei electos ex omnibus fere quos legere potui... ordine summatim redigere ».

où elles nous mettent devant les vérités reçues des hommes et reçues de Dieu. La modestie ou simplicité de l'esprit d'abord est pour l'homme, être essentiellement enseigné, sa vertu par excellence professionnelle (1) ; le véritable savant sera donc conscient de sa propre indigence et accueillant aux sources de vérité qui peuvent la remplir; il se gardera d'aborder les responsabilités du magistère doctoral sans la préparation qui convient, et pour ce faire, il cherchera l'enseignement partout où il peut le trouver, sachant qu'il combat ainsi chez lui la pire cause d'ignorance et d'erreurs, la superbe ou suffisance de l'esprit; plus même il saura, plus volontiers il interrogera et écoutera les enfants et les vieilles femmes dans le sentiment que les têtes les plus hautes et les plus couronnées par la renommée ne sont pas les plus illuminées et que Dieu confère souvent les secrets de sa Sagesse aux âmes simples, parce qu'elles sont pures et humbles de cœur (2). La pureté, voilà bien en effet avec l'humilité le gage le plus sûr des illuminations divines les plus clarificatrices, les illuminations intérieures. Songez par exemple à ces illuminations qui nous font connaître et goûter dès ici-bas quelque chose de la félicité future : elles n'adviennent en nous, au dire d'Avicenne, qu'autant que nous sommes purifiés du péché, détachés de la tyrannie du corps et soustraits à l'obsession du monde sensible; or quelle vertu, mieux que la pureté, répond à ces trois conditions de la vie bienheureuse ? Rien ne vaut donc pour recevoir les clartés de la révélation divine sur ces mystères de notre béatitude, comme de déposer, pour emprunter les propres termes du plus grand des philosophes Arabes, le joug de la volupté (3). Que dis-je ? Mais ces trois conditions, sous la plume d'Avicenne, nous semblent bien nous mettre à même déjà par elles-mêmes, une fois remplies, de savoir et de sentir ces sublimes vérités et réalités qui détiennent notre bonheur, et par conséquent la pureté du cœur, qui à elle seule répond à elles toutes, nous apparaît d'autant plus illuminatrice. Elle nous apparaît telle à nous surtout qui somme versés dans la doctrine générale de la connaissance, car elle vainct avec le corps dont elle réduit les instincts, la cause même de notre aveuglement spirituel : l'esprit libéré de la chair perçoit les espèces qu'il reçoit du monde des esprits et renoue ainsi à son profit la grande solidarité qui unit les mondes dans un même échange d'espèces reçues et perçues. Averroës l'avait donc bien dit dans son Commentaire sur le VII[e] Livre de la Physique (4), et plus près de notre Bacon, son vieux maître Guillaume

(1) *Compend. Philos.*, pp. 425-426.
(2) *Op. Maj.*, III, p. 25.
(3) *Op. Maj.*, II, pp. 242-243.
(4) *Compend. Philos.*, p. 410.

d'Auvergne (1), la chasteté est de toutes les vertus la plus impérieusement nécessaire dans la science et la science surtout du monde intelligible, et c'est ce que l'expérience vient nous confirmer d'une façon éclatante dans la personne de ce jeune disciple Jean (2) que Roger Bacon dépêche au Pape comme le confident et le meilleur interprète de sa pensée et comme la preuve aussi, vivante et parfaite, de sa doctrine morale sur ce point tout particulier des prérogatives intellectuelles de la pureté, « in argumentum perfectum ». L' « expérience » est intéressante à suivre (3), car c'en est bien une, et l'on remarquera avec quel soin notre théoricien et praticien de l'expérience exclut les causes possibles de la science de son élève, toutes, sauf une seule.

D'abord le fait : Jean est merveilleusement versé dans tout ce que l'homme peut savoir. Sans doute il y en a quelques-uns qui le dépassent sur quelques points particuliers, en philosophie par exemple ou encore dans l'étude des langues, mais personne ne se rencontre chez les Latins dont la science soit en tout supérieure à la sienne : il y a des domaines dans lesquels il rivalise avec tous, et d'autres dans lesquels il apparaît sans égal ; aussi personne ne peut se vanter de pouvoir se passer de son concours et le Docteur Admirable se reconnaît son tributaire tout le premier. Et maintenant la raison du fait. Serait-ce à son âge que notre savant doit une telle sapience universelle ? Mais il est tout jeune, vingt et un ans à peine, et l'on sait qu'au sentiment de Roger Bacon les jeunes gens, à cause de leur dépravation morale [inexistante en l'espèce], et de l'impossibilité où ils sont d'avoir pratiqué suffisamment l'expérience, sont moins aptes à la vérité scientifique que les vieillards riches de faits mûrement expérimentés, et rompus entièrement à l'exercice du savoir (4) : Jean n'a donc pas eu le temps encore d'éprouver ses forces et d'avoir la science de tout ce qu'il connaît en effet. Est-ce à sa fortune ? Mais il est très pauvre, et Roger sait bien, pour l'avoir déclaré après Aristote et l'avoir hélas ! éprouvé aussi, car il s'en plaint assez (5), que la science ne va pas sans loisir et sans les moyens fournis sinon par la richesse, du moins par une bonne aisance qui soit généreusement au service du sage. Est-ce à sa scolarité ? Car nous nous rappelons que l'homme ne peut savoir sans être

(1) *De Universo*, Secundae Paris, Pars III, Cap. XIX, édit. citat., p. 1054. Col. II G H.

(2) Cf. F. Picavet : *Jean, disciple de Roger Bacon*, dans *Essais sur l'histoire générale et comparée des Théolog. et des Philos. médiévales*. Paris 1912, pp. 255-264 ; — *Liber exemplorum*, édit. Little, pp. 61 ; 82.

(3) *Op. Maj., III*, pp. 23-25 ; — *Op. Maj.*, II, p. 171 ; — *Op. Tert.*, pp. 61-63 ; — *Hist. Review*, pp. 506-507.

(4) « Experti et habent intellectum exercitatum in sapientia ».

(5) *Op. Tert.*, les cinquante premières pages.

longuement enseigné et sans enseigner longtemps lui-même. Mais jeune comme il est, il n'a pu lui-même ni recevoir ni dispenser l'enseignement qu'il faudrait, sans compter que son dénuement l'a empêché d'avoir ou de suivre des maîtres ; il est vrai que depuis l'âge de quinze ans il demeure près de notre moine, mais comme il devait servir ceux qui lui dispensaient le nécessaire, il n'a même pas eu tout consacré la valeur d'une année à l'étude. Est-ce enfin à des qualités intellectuelles qui feraient de lui un prodige ? Mais ni son intelligence ni sa mémoire n'ont rien de remarquable. La raison de son merveilleux savoir n'est autre que sa valeur morale et principalement son innocence : il est vierge, sans aucune souillure, sans l'ombre d'un péché mortel, et Dieu sait pourtant si Roger a cherché à pénétrer sa conscience : il va même dans son horreur du péché jusqu'à porter un cilice sur sa chair. Il sait donc parce qu'il est pur : son âme est à ce point lucide qu'elle a pu sans grande étude saisir plus de vérités qu'on ne peut l'imaginer, « ita habet animam claram et perspicuam quod modica instructione cepit plus quam potest aestimari... », surtout elle doit à son innocence de recevoir d'en haut les plus précieuses illuminations, « gratia Dei quae propter munditiam animae suae dedit ei... », deux privilèges où nous retrouvons justement les deux prérogatives intellectuelles de la vertu. Roger Bacon peut-il après cela trouver et envoyer plus fidèle interprète auprès du Pape ? Certes il n'est pas sans connaître d'habiles et diligentes personnes dont les démarches et l'entregent serviraient singulièrement sa cause ; il a aussi des parents et des amis auxquels il porte grand intérêt et pour qui une mission si délicate serait une source d'honneurs, et de profits ; mais aucun ne convient mieux à un pontife aussi saint, aucun ne saurait être plus utile à un pape aussi savant que ce jeune homme si chaste et déjà si versé dans les connaissances humaines et divines : il est tout illuminé de la splendeur de la vérité et de la vertu et le chef de l'Eglise pourra voir et lire à travers lui, charte vivante de la généreuse pensée d'un réformateur, le message de science qu'il lui apporte. Jean d'ailleurs n'est qu'un exemple entre beaucoup d'autres (1) de la souveraine efficace de la pureté (2) ; Roger Bacon a été professeur, il a eu des élèves, et il en a profité pour faire sur eux la même expérience : partout il a cons-

(1) Remarquer qu'en célébrant la vertu et le savoir de son disciple Jean, Bacon parle tout d'un coup au pluriel, de deux jeunes gens qu'il aurait élevés lui-même et qui seraient destinés par la pureté de leur vie à promouvoir la réforme des études chez les Latins. *Op. Maj.*, II, p. 171.

(2) C'est aussi parce qu'il a « docilement » appris que Jean est parvenu à tant savoir, et il est donc moralement l'exemplaire parfait du savant. *Op. Maj.*, III, p. 23.

taté que les progrès de l'esprit sont étroitement commandés par l'innocence du cœur (1). N'est-ce pas encore la pureté des jeunes novices qui sauvent les ordres religieux de l'hérésie et d'une corruption irrémédiable (2) ? Et pour parler des séculiers, Robert Grosseteste, évêque de Lincoln, dont notre franciscain vénère la mémoire avec tant de ferveur, n'a-t-il pas été un grand savant parce qu'il fut un grand saint d'une chasteté suréminente (3) ? Définitivement, la pureté du cœur est bien avec la modestie de l'esprit, le double ressort intime du vrai savoir.

Telle doit être la première démarche de l'âme en quête de vérité : se donner avec toutes les ressources de sa bonne volonté à la pratique du bien. Or, humbles et purs, nous le sommes ; nous avons satisfait aux obligations de la loi morale ; nous avons donc acquis ou mieux conquis par la vertu la science désirée. La méthode baconienne aura-t-elle avec la vérité trouvée épuisé son efficace, et va-t-elle se détendre maintenant dans la quiétude, la fin désormais atteinte ? Non : la science une fois advenue dans l'intelligence, une moralité nouvelle apparaîtra, moralité supérieure à celle dont notre science déjà s'était épanouie ; d'elle-même elle descendra de l'esprit dans le cœur et de là dans notre vie, parce que la lumière de la vérité irradiant l'intelligence se transforme d'elle-même en chaleur pour notre cœur et en mouvement pratique pour notre vouloir, « lux sapientiae cognita, de necessitate diligitur »; elle descendra d'en haut aussi parce que les grâces divines s'irradiant sur ce même intellect qui de spéculatif devient pratique, illuminent tout autant pour la science et pour la vertu. « illuminans ad scientiam et virtutem ». La sagesse une fois instaurée dans l'âme est ainsi doublement la source d'actions et d'inspirations morales, et sous l'action concourante de ces deux lois qui se trouvent régir en nous de la part de Dieu et de la part de notre nature, les illuminations morales et les illuminations scientifiques, cette moralité seconde portant ses fruits, une science nouvelle plus parfaite que la première va grandir et s'épanouir, de laquelle se dégagera une moralité plus pure encore, et ainsi de suite, moralité et sagesse s'entretenant, s'appelant l'une l'autre.

(1) « Et hoc probavi diligenter in multis juvenibus mundis, qui propter animae innocentiam profecerunt ultra id quod dici potest... ». *Op. Maj.*, II, p. 171.

(2) *Compend. Philos.*, p. 430.

(3) *Ibid.*, p. 432. Mathieu Paris dit en effet de lui, en citant les paroles mêmes du Cardinal Egydius au Pape Innocent IV qu'une réponse de l'évêque de Lincoln avait irrité : « C'est un homme de haute vertu, plus excellent et plus religieux que nous..., un amant de la chasteté. » (*Histor. Major.* ad ann. 1253). Et on lit par ailleurs dans les Annales de Nicolas Trivet : « Hic vir fuit lucidissimae doctrinae totiusque exemplar virtutis » (édit. Hog. Londres 1845, p. 242).

se haussant enfin jusqu'à la perfection qui peut revenir à l'homme d'ici-bas. Serions nous donc repris par ce cercle dont nous paraissions plus haut être les victimes et qui maintenant nous achemine invinciblement, semble-t-il, non plus à rebours vers notre déchéance intellectuelle et morale, mais en constant progrès vers notre perfection spirituelle ? Oui, mais à condition de l'avoir d'abord brisé quand il nous conduisait à l'ignorance et au péché, et de l'avoir renoué pour qu'il nous conduise à la science par la vertu et à la vertu par la science, à la condition surtout de continuer à le réduire dans son déterminisme régressif et à le favoriser activement dans son mouvement libérateur, et cette tâche, c'est celle même de notre liberté. Le déterminisme baconien ne tient pas devant l'affirmation catégorique que notre philosophe fait à maintes reprises du libre arbitre, devant le rôle surtout qu'il assigne à notre volonté dans l'œuvre de notre régénération intellectuelle par la pratique morale. Le ciel avec ses constellations peut influer sur nous au point de nous permettre maintes prévisions sagaces sur les événements les plus contingents de ce monde sublunaire, la liberté reste sauve, « salvo suae libertatis arbitrio » (1); nous pouvons, à l'aide de la puissance merveilleuse de la parole, produire les plus étonnants changements sur la nature physique et morale des humains, la liberté humaine n'est pas viciée (2); nous pouvons accomplir toutes les autres merveilles de la science expérimentale, les hommes n'en sont pas déterminés pour cela (3); nous pouvons même tirer l'horoscope des religions pour le plus grand profit de l'Apologétique chrétienne, la volonté humaine n'est pas pour autant méconnue dans son attribut essentiel (4). De même, le péché peut nous condamner à l'ignorance et l'ignorance au péché, la vertu peut nous conférer la science et la science la vertu, toutes ces convenances ou affinités naturelles sont en nous des rouages commandés par notre liberté, et les instruments mêmes, dans sa main, de notre libération. C'est ce qu'il était bon de proclamer une bonne fois : comme elle était autrefois l'ouvrière de notre déchéance quand nous descendions du même pas vers le mal et vers l'erreur, notre volonté libre est l'ouvrière maintenant de notre perfectionnement spirituel quand il va de front à la vérité et à la vertu.

Il faudrait pourtant se garder de croire que la pratique du bien nous suffise en fin de compte, suivant Roger Bacon, pour arriver au vrai, et même qu'elle ne soit si nécessaire à ses yeux que comme moyen de nous

(1) *Op. Maj.*, I, pp. 246; 249; 390; — *Op. Tert.*, p. 270.
(2) *Op. Maj.*, III, pp. 124-125.
(3) *Op. Maj.*, II, p. 217.
(4) *Op. Tert., Frag. Duh.*, p. 169.

acheminer à lui : deux points sur lesquels il importe en terminant de bien s'entendre, car nous sommes amenés à eux par toute cette doctrine morale et ils nous amènent à leur tour à mieux pénétrer encore son thème et son esprit. Certes, la vertu nous est indispensable pour savoir vraiment de science, mais elle ne saurait suffire à cette tâche. Déjà elle dépend elle-même d'un certain savoir, puisque la raison et une raison véridique est préalable, suivant l'adage, à une volonté droite (1), et donc le mal moral a beau être le mal fondamental et conditionner toute maïeutique conforme, encore faut-il que nous nous ménagions d'abord des clartés pratiques afin d'arriver ainsi par le vrai au bien. Surtout, quand le savoir dépend d'elle, il ne dépend pas d'elle seule, car il ne suffit pas d'être vertueux au savant pour qu'il soit tel : il lui faut encore, avec la pratique morale, la pratique de la méthode, et cette méthode spécifiquement scientifique est double ; nous connaissons l'une déjà quand la science qu'il s'agit de constituer s'appelle la science de la philosophie : c'est celle de l'expérience par les sens extérieurs, et le domaine de la nature est si bien sa chose, elle y fait même tant de promesses qu'on la voit chaque jour tenir, que la pratique morale semble être alors seulement une sorte de propédeutique générale à laquelle doit s'assouplir le savant pour conjurer le mauvais sort du péché sur son savoir et se concilier les prérogatives scientifiques de la vertu : nous connaîtrons l'autre par la suite avec l'expérience de l'illumination intérieure où la vertu cette fois nous met à même, devant les vérités et réalités du monde spirituel, tout au moins de recevoir de Dieu les illuminations qui nous les certifient, sinon de les percevoir déjà par elle toute seule de la même perception dont nous percevions tout à l'heure avec nos sens la vérité du monde physique. De cette pratique des deux méthodes, expérimentale et morale, les grands sages fidèles et infidèles nous ont donné l'exemple : l'on rencontre en effet des philosophes de la Gentilité qui ont été gratifiés par Dieu d'incomparables illuminations, et cela parce qu'ils ont pratiqué héroïquement la vertu ; de fait encore les Patriarches de l'Ancienne Loi ont connu tous les secrets du savoir naturel, parce qu'ils furent de grands saints ; mais Patriarches et Philosophes étaient aussi de grands savants versés dans la pratique de l'expérience physique (2), et de son côté l'âme sur laquelle se déversent les lumières de l'illumination intérieure s'exerce à toutes les ascensions de la science mystique dont la vertu constitue seulement le second degré. Pas plus d'ailleurs que la prati-

(1) *Op. Tert.*, p. 10 ; — *Hist. Review*, p. 499.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 32 ; 54 ; 58 ; 67 ; — *Op. Tert.*, pp. 105-106 ; — *Hist. Review*, p. 508. — Nous reviendrons sur ce point en décrivant le mode de la Révélation primitive encyclopédique : II[e] Partie. Chap. IV. § I.

que morale ne dispense des deux expériences, la pratique d'une expérience ne dispense de la pratique de l'autre, l'homme d'une part ne pouvant connaître le dernier mot de la nature que par l'illumination divine et ne pouvant d'autre part rien savoir des sens spirituels de la vérité sacrée qu'à travers le sens littéral, aliàs la vérité naturelle elle-même, de telle façon qu'à côté du grand principe moral de la méthode, son grand principe intellectuel semble bien être pour Bacon celui de la connexion des sciences (1) : les sciences s'entretiennent les unes les autres, et dès lors qu'elles se prêtent ainsi aide et secours comme les parties harmoniques d'un même tout, nul ne peut connaître l'une d'entre elles qu'il ne connaisse aussi les autres, et c'est pourquoi le théologien par exemple ne doit pas seulement pratiquer la vie spirituelle pour jouir des visions correspondantes, mais doit être encore le savant universel. Concluons donc que, comme la matière appelle la forme une fois seulement qu'elle y est disposée, de même l'intelligence n'est habilitée à savoir une vérité donnée et à recevoir à son sujet les illuminations divines qu'autant qu'elle fournit, tout compte fait de la part qui revient à la bonne volonté, les étapes préparatoires intellectuellement requises.

Cette vertu pourtant qui n'est pas seule nécessaire pour que nous sachions sûrement le vrai, ne serait-elle pas nécessaire seulement ou ne le serait-elle pas surtout en raison de sa mission sapientielle ? C'est peut-être ce que l'on serait tenté de croire devant toute cette pédagogie morale de l'intelligence, si l'on songe surtout à l'esprit utilitariste de notre vieux maître d'Oxford (2), et c'est sûrement ce que l'historien ne saurait conclure sans commettre la plus grave méprise. Si le mal moral est fondamental par rapport à notre impuissance intellectuelle en ce sens que, tout compte fait des rapports de l'ignorance et du péché, c'est bien lui en somme qui originellement la précède et la cause, le bien moral l'est de même par

(1) *Op. Maj.*, III, p. 79; — *Op. Tert.*, pp. 18; 20; 37; — *Hist. Review*, p. 514. — Cet ordre n'est pas l'ordre organique qu'on pourrait croire; si les conclusions des unes servent aux autres de principes, telles les conclusions des autres sciences par rapport aux principes de la morale [*Op. Maj.*, II, p. 224] et les conclusions de la morale par rapport aux principes de la Théologie [*Op. Maj.*, III, p. 76], ce n'est pas tant comme les conséquences se subordonnent aux vérités dont elles procèdent, que comme les moyens s'ordonnent aux fins, de telle sorte que la science la première n'est pas celle dont les conclusions fournissent des principes de proche en proche aux autres sciences, mais celle que toutes les autres viennent servir : dès lors que l'utile ou le bien prévalent, la finalité est la norme. Cf. *La Synthèse doctrinale de R. Bacon.* Chap. II. *Le Savoir*, § I. *La raison et la foi dans la sapience chrétienne.*

(2) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon.* Chapitre I. § I.

rapport à notre science, mais en ce sens plus profond qu'il la précède non seulement comme sa cause, mais aussi et surtout comme sa fin : ce n'est pas la vertu qui est ordonnée au savoir, c'est le savoir qui est ordonné à la vertu. Rien n'est bon en effet de ce qui nous est utile que le Bien (1), et comme rien n'a de vérité pour nous que ce qui a pour nous de l'utilité (2), rien donc n'est vrai et ne peut être et ne doit être vérifié que pour le Bien qui directement ou indirectement en est le fruit : toutes les sciences, quelles qu'elles soient, n'ont de sens et de valeur que pour la science et la pratique morales (3), la science expérimentale elle-même, dont nous disions pourtant qu'elle était la reine et maîtresse de tout le savoir naturel (4). En d'autres termes, ceux mêmes de Roger Bacon : la science est ou spéculative ou pratique ou plutôt toute science est de près ou de loin essentiellement pratique, car une science purement spéculative ne saurait exister, ne pouvant exciper d'un rendement quelconque pour notre vie du temps ou celle de l'éternité (5). Or il n'y a de science pratique que la science morale, car pratique se dit essentiellement de l'accomplissement du bien, et cette réalisation est la fin des fins (6) ; les autres sciences ne sont pratiques que parce qu'elles sont et dans la mesure où elles sont ordonnées à la Morale (7), et la Morale est si bien à elle seule la science pratique par excellence que lors même qu'elles sont ordonnées à elle comme à leur fin, les autres sciences peuvent encore être appelées comparativement à elle, des sciences spéculatives (8) : que si pourtant l'on veut signifier qu'elles sont essentiellement au service de l'action et de l'action utile, on leur donnera très bien le nom de sciences opératives (9). Parce qu'elle leur donne donc à elles leur raison d'être et à nous la raison de les comprendre, la Morale est bien la reine de toutes les sciences et comme telle, elle tient le sceptre même de la sagesse (10). La vertu pour maintenant

(1) *Op. Maj.*, II, p. 223; — *Op. Tert.*, pp. 48; 53; — *Ibid., frag. Duh.*, p. 157; — *Compend. Philos.*, p. 397.
(2) *Op. Min.*, p. 324; — *Op. Tert.*, pp. 10-11.
(3) *Op. Tert.*, p. 53.
(4) *Hist. Review*, p. 511.
(5) *Op. Min.*, p. 324; — *Compend. Philos.*, p. 396.
(6) *Op. Maj.*, II, p. 223; — *Op. Tert.*, p. 48; — *Ibid., frag. Duh.*, p. 157; — *Compend. Philos.*, p. 397.
(7) *Op. Maj.*, III, p. 85.
(8) *Compend. Philos.*, p. 397.
(9) *Ibid.*
(10) *Op. Maj.*, II, pp. 223-224; — *Op. Tert.*, pp. 48; 53-54; — *Ibid., frag. Duh.*, p. 58; — *Compend. Philos.*, p. 397; — *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 20; — *Hist. Review*, p. 510. — Nous verrons plus tard que la Morale n'est pas autre chose que le nom profane de la Théologie : *Op. Maj.*, III, pp. 76-77; — *Op. Tert.*, p. 54.

nous apparaître comme le moyen d'arriver à la vérité, nous savons que cette finalité en cache une autre primordiale : au fond, c'est la vertu qui l'emporte, et infiniment, sur la science, l'exercice de l'intellect pratique sur celui de l'intellect spéculatif, la sainteté de la vie sur la pure pensée (1).

Ainsi se trouve rectifié cet « Utilitarisme » dont le thème déjà n'avait pas été sans nous frapper et nous indisposer peut-être par l'outrance de ses formules (2), et se fait maintenant sainement et définitivement entendre dès lors qu'on le transpose sur le mode de la *moralité*. Que Roger Bacon proclame à maintes reprises qu'en tout on doit *considérer* seulement l'utilité, qu'une science est d'autant plus excellente qu'elle est plus intéressée, c'est un fait ; mais d'un autre côté, il affirme avec non moins d'insistance qu'en tout on doit viser seulement au Bien et que la science morale est la plus parfaite de toutes : d'une part, il enseigne que la vérité vaut d'autant mieux qu'elle est plus noble et plus *magnifique*, c'est-à-dire qu'elle rend mieux pour nos fins, et d'autre part, il déclare qu'elle est d'autant plus pure et plus certaine qu'elle est *mieux* à la fois l'effet et la condition de la vertu ; l'excellence de la vérité se mesure donc à la fois à son utilité pratique et à sa bonté morale. Utile, bien, qu'est-ce à dire ? Serait-ce que le bien et l'utile entrent en conflit quand ils viennent faire ainsi la vérité et nous la faire connaître ? Non : plus une vérité est utile, plus elle est vraie, mais aussi une vérité n'a son nom et son titre de vérité qu'autant qu'elle est déjà fondée sur le Bien ; il n'y a donc pas de vérités utiles qui ne soient bonnes, car seules les vérités bonnes sont utiles (3). Aussi toutes les sciences peuvent donner à l'utile tant qu'elles veulent, elles ne le peuvent qu'autant qu'elles viennent par cet utile servir nos intérêts moraux, « nec potest utilitas aliarum scientiarum cognosci nisi per hanc », autrement elles perdent toute leur raison d'être et toute leur valeur, « nisi bonum animae consideretur in quolibet opere et in qualibet operatione, ut omnia fiant et considerentur propter illud bonum, omnia sunt cassa et vana et nihil sunt » ; et nous ne sommes pas arrivés encore avec le Bien à la finalité sans fin, car nous verrons par

(1) *Op. Maj.*, II, p. 85; — *Op. Maj.*, I, p. 403; — *Op. Tert., frag Dub.*, p. 178.

(2) *Op. Tert.*, p. 19.

(3) Remarquer combien s'unissent souvent chez Roger, au courant de sa plume, les points de vue du Bien et du Vrai, tout comme nous l'avons vu déjà les points de vue du vrai et de l'utile. « In veritate vitae seu salutiae » par exemple, ou « in studio et in vita », sont des formules qui lui sont familières. *Op. Maj.*, III, pp. 7; 8; 13; 45; — *Op. Min.*, p. 320, — *Op. Tert.*, pp. 61, 70, 72, 73; 87; — *Compend. Philos.*, p. 415; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars II, pp. 122; 137; — *Hist. Review*, p. 508.

la suite que les fins s'échelonnent ainsi et avec elles tout l'ordre des vérités, utilités et biens : la nature est ordonnée à l'art, l'art à l'utile, l'utile à la vertu, la vertu à la béatitude éternelle (1), — de telle sorte qu'en fin de compte la science n'a de vérité qu'autant qu'elle est la voie même du salut où elle conduit, utilité transcendante qui fait tout son honneur et toute sa noblesse, notre vie matérielle et spirituelle du temps, « sapientia est via in salutem » (2) : quelque utilitaire et positive que puisse paraître la science, elle est au sens éminent du mot science morale ou plutôt science moralisatrice et sanctificatrice. Le goût du positif chez Bacon, son « Positivisme », si célébré par des historiens, dans la science et dans l'action, n'empêche donc ni que l'une soit vraie ni que l'autre reste bonne ; l'utilité au contraire en nous qualifiant le vrai et en nous acheminant vers le bien, nous fait connaître l'un et réaliser l'autre, car elle est fondée sur l'un comme sur l'autre, bien loin de les fonder elle-même, et eux-mêmes se fondent à leur tour sur la vérité et le bien du Salut : l'Utilitarisme baconien est profondément religieux et moral comme il est à sa façon scientifique ; c'est l'Utilitarisme foncier d'une pensée foncièrement chrétienne dont nous verrons l'inspiration à l'œuvre avec la conception si curieuse de l'illumination intérieure, seconde et souveraine expérience.

Si nous nous sommes attachés autant à cette doctrine des conditions morales de la vérité, c'est que vraiment elle est attachante, et nous ne pouvons mieux faire maintenant pour conclure que d'en dégager brièvement l'inspiration historique et surtout l'intérêt profondément humain. La pensée morale de Bacon est avant tout d'inspiration essentiellement chrétienne, rappelons seulement quel fond nous l'avons vue faire sur la conception théologique du péché et songeons aussi à tout ce qu'elle emprunte à la Sainte-Ecriture, au livre de la Sagesse par exemple où il est écrit que la science n'entrera jamais dans une âme mauvaise dont le corps est soumis au péché (3); les deux passages de l'Evangile ne se trouvent pas cités dans les *Opus*, mais la doctrine baconienne est-elle ici autre chose que la mise en œuvre de cette parole du Christ de Saint Jean, « Qui facit veritatem, venit ad lucem », ou encore de cette autre du Sermon sur la

(1) *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars II, pp. 127-128.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 36; — *Op. Maj.*, II, p. 366; — *Op. Tert.*, pp. 10; 53; 73; — *Ibid., frag. Duh.*, p. 165.

(3) *Sapient.*, I, 4 : « In malevolam animam non introibit sapientia nec habitabit in corpore subdito peccatis ». *Op. Maj.*, II, p. 170; — *Compend. Philos.*, p. 407.

montagne, « Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt » (1) ? Et puis, elle doit beaucoup à Saint-Grégoire dont elle met largement à contribution une même formule (2); surtout, elle puise dans Saint-Augustin (3) et nous savons que cette idée du primat du bien et du vouloir était une des idées chères au génie d'Augustin (4) et une des thèses les plus caractéristiques de l'augustinisme médiéval (5). Mais, on le devine, notre Bacon avait aussi ses autorités profanes, et c'est sans réserve qu'il leur faisait confiance dans la personne entr'autres d'Aristote, de Cicéron et surtout de Sénèque, sage entre tous les sages à qui Dieu a conféré de sublimes illuminations (6) : il nous a laissé quelque part (7) l'inventaire de sa bibliothèque morale, et le bon moine du XIII^e^ siècle nous atteste ainsi qu'il avait les fréquentations d'un homme de la Renaissance ; il n'était pas d'ailleurs le seul de son temps (8), et cet humanisme même — songeons à l'école de Chartres (9) — n'avait pas attendu le XII^e^ siècle, à la grande indignation des spirituels et flaireurs d'hérésie qui avaient fort à faire. Une influence intéressante à noter surtout est, après celle de Socrate interprété par le

(1) C'est cette parole du Christ que citait déjà Guillaume d'Auvergne dans l'enseignement de la même doctrine morale : *De Universo*, Secundae Partis, Pars III, cap. XIX, p. 1054. Col. II G.

(2) *Homil. in Evang.*, II. 30 : « Amoris probatio est operis exhibitio ». *Op. Maj.*, II, pp. 170; 374; — *Compend. Philos.*, pp. 402; 413.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 170; — *Compend. Philos.*, p. 407.

(4) Dont elle conditionnait toute la doctrine des conditions morales du savoir : *De Quantit. animae*, cap. XIV, n° 24; — *De Vera Relig.*, cap. X, n° 20; — *De Morib. Eccles.*, Lib. I, cap. I, n° 1; — *De Ordin.*, Lib. II, cap. XIX, n° 51; — *Contra Faust. Manich.*, Lib. XXII, cap. LII; — *De utilitate credendi*, cap. XVI, n° 34; — *Epistol. CXL*, cap. XVIII, n° 48; — *Lib. XXXIII qq.*, quaest. 66 in medio; — Cf. au début des *Soliloques* (Lib. I, cap. I, n° 3) la belle prière : « Deus... quem nemo invenit nisi plene purgatus ». Cf. Mausbach (Josef) : *Die Ethik des heiligen Augustinus.* Fribourg 1910, T. II, p. 355 ssq. — On sait que Saint Augustin reprochait aux Néoplatoniciens leur orgueil intellectuel qui ne pouvait s'accommoder de l'humilité chrétienne, condition indispensable des illuminations de la foi : *De Civitate Dei*, Lib. X, cap. XXXIX, n° 2.

(5) Cf. Mandonnet : *Siger de Brabant.* Louvain 1911, p. 56; Cf. aussi Oskar Renz : *Der Einfluss des Willens und der Tugend auf die Wahrheit und Sicherheit des Gewissens*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel. Supplementband zum 60 Geburtstag Cl. Baeumkers*, pp. 269-285.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 363.

(7) *Metaphys.*, p. 21.

(8) La plupart en effet de ses grands contemporains font preuve comme lui, en ce siècle de renouveau, d'une prodigieuse lecture, sinon d'un goût aussi fervent pour toute l'antique pensée profane.

(9) Cf. Clerval : *Les écoles de Chartres au Moyen-Age du V^e^ au XVI^e^ Siècle.* Paris 1895, pp. 144-321.

Stagyrite (1), celle des Arabes (2), Averroës, Avicenne surtout et Algazel, et c'est ainsi qu'à travers eux comme à travers déjà Saint Augustin se continue jusqu'à Bacon la tradition néoplatonicienne dont l'action est si curieuse à dépister et à doser dans toute l'histoire de la pensée médiévale. Ce passage en particulier de l'*Opus Majus* où Roger nous a montré à la suite d'Avicenne (3), comment le péché et le divertissement de l'âme occupée dans le monde sensible nous empêchent de connaître et de goûter le monde intelligible, et comment par conséquent la purification de l'âme (4), son détachement du corps et du monde corporel sont des conditions absolument nécessaires pour percevoir et savourer les vérités et réalités du monde suprasensible, est de la plus pure inspiration Plotinienne (5), sans pourtant que nous entendions dire par là le moins du monde que Roger Bacon ait été sur ce point en son temps un interprète du fameux thème alexandrin, comparable à Guillaume d'Auvergne par exemple (6), qui le précède quelque peu dans l'histoire et de qui il procède aussi dans sa conception d'une illumination universelle (7).

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 171; 263; *Compend. Philos.*, p. 409.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 170-263; *Op. Tert.*, p. 55; — *Compend. Philos.*, pp. 407; 410; — *Metaphys.*, p. 20.

(3) *Metaphys.*, Lib. IX, cap. 7, passage cité par Münck : *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe.* Paris 1859, p. 364.

(4) « *Mundificatio a peccatis* » : ce mot est la traduction littérale de la fameuse καθάρσις Plotinienne, et l'on peut faire une remarque analogue pour les autres expressions « occupatio circa corpus » et « subtractio animi a naturali suo desiderio regendi corpus », « mundi sensibilis amplexus » ou « occupatio hominis cum isto mundo sensibili » et « suspensio mentis ab hoc mundo sensibili ut adhaereat saeculo intelligibili », que nous trouvons avant chez son maître Guillaume d'Auvergne.

(5) Rappelons seulement cette sentence de Plotin qu'on pourrait aussi bien mettre comme exergue à toute sa doctrine des conditions du savoir : " Καθαρὸν γὰρ καὶ τὸ θεῖον, καὶ ἡ ἐνέργεια τοιαύτη ὡς τὸ μιαινόμενον ἔχειν φρονήσιν " (*Ennéad.* I, Liv. II). — Cf. Ed. Zeller : *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt.* II Zeil. 2 Abteilung : *Die Nacharistotelische Philosophie.* 2 Hälfte. Leipsig. 1903 p. 213; — L. Pisynos : *Die Tugendlehre des Plot. mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe des Bösen und der Katharsis.* Dissert. Leipsig. 1895.

(6) Dans son « *De Immortalitate animae* » plagié du traité correspondant de Dominicus Gundissalinus [Cf Bülow : *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele,* dans *Beiträge zur Geschich. der Phil. des Mittelalt.*, Bd II Appendice] et dans son traité *De Anima.* Cf. Math. Baumgartner : *Die Erkenntnislehere des Wilh. von Auvergne,* dans *Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittel.*, Bd. II.

(7) L'on a déjà sûrement remarqué qu'en exaltant ainsi la vertu et tout particulièrement la modestie de l'esprit et la pureté du cœur, Roger Bacon est bien le fils de Saint-François, qui tenait la simplicité pour la sœur de la sagesse, [« Hanc (simplicitatem) in fratribus litteratis et laïcis requirebat

Quoi qu'il en soit de toutes ces sources et de la manière et de la mesure dont elles l'inspirent, la pensée de Roger Bacon n'est point ici seulement en rapport avec un mouvement particulier de la philosophie dans l'histoire, elle est un des aspects les plus vrais de cette universelle philosophie dont on dit qu'elle est la philosophie éternelle. Vertueux en effet l'homme doit l'être, non seulement pour savoir le bien — c'est entendu — mais aussi pour bien savoir : la science d'abord, toute science, est par elle-même austère et elle est même à elle seule déjà, en quelque sorte, une vertu par l'attitude qu'elle nous commande, attitude de recueillement intérieur et de pacification spirituelle, de discipline et de labeur, de modestie aussi et de sincérité, par l'allure encore idéaliste qu'elle implique de la part de l'esprit en quête d'une vérité qui le sollicite toujours plus loin et plus haut que lui-même, par le retentissement bienfaisant qui éveille en nous les mêmes échos et les mêmes voix qu'entend et écoute déjà pour sa part l'homme de bien ; que sera-ce quand il s'agit de cet ordre de vérités dont Pascal dira plus tard qu'il faut les aimer pour les connaître et dans lesquelles en effet l'homme ne peut accueillir l'idée messagère de clartés, qu'autant qu'il tourne et épanouit son âme du côté où elle nous arrive alors, vers le bien et le divin ! — Et l'homme de science d'autre part, parce qu'il sait, doit être vertueux et vertueux toujours davantage : il se le doit à lui-même, car il doit pour son perfectionnement spirituel, aller de front au progrès ; il le doit aux autres, car il est investi d'un ministère social qui lui confère d'impérieuses obligations. Aller et revenir ainsi du bien au vrai, au nom de l'unisson de la science et de la vertu dans le concert de la perfection humaine, c'est tout le cycle de la maïeutique de notre moraliste : comme il le dirait volontiers lui-même en poursuivant une métaphore qui lui est chère, de la vertu comme d'un arbre fécond s'épanouit tout naturellement la Sagesse comme une fleur, et de la Sagesse sort à son tour la vertu comme un fruit, fleurs et fruits qui fleurissent et fructifient en d'autres fleurs et en d'autres fruits, toujours plus nombreux, toujours plus riches, ou encore comme le dirait plutôt un moderne, la lumière dans l'esprit se transmet comme une chaleur vivifiante dans le

Pater sanctissimus, non eam sapientiae contrariam credens sed vere germanam...; unde in laudibus quas de virtutibus fecit, sic ait : ave regina sapientia; Deus te salvet cum tua sorore pura sancta simplicitate. » Thomas a Celano. *Vita*, cap. 119, p. 266. Cf. *Sancti Francisci opuscula*, édit. Wadding de la Haye, p. 16], le frère, tout particulièrement de Saint-Bonaventure, pour lequel la vérité luit dans les cœurs purs comme le soleil reluit sur les boucliers d'or : *De septem donis Spiritus Sancti*. De dono fortitudinis, cap. 2. Cf aussi *Ibid. Collat.* IX, n° 9 : « Humilitas cum pudicitia est principalis columna sapientiae. »

cœur et de là comme un mouvement productif dans la vie, et la réciproque est tout aussi vraie de cette loi de la transformation des forces spirituelles. Grande et féconde pensée, déjà chère sous l'un de ses aspects du moins au vieux Socrate et nous livrant le secret de toutes ces vies qui consacrées à la science sont aussi et du fait même dévouées au bien, ou de toutes celles encore qui vouées au culte de la vertu y puisent souvent comme à une source mystérieuse les plus pénétrantes intuitions et les plus efficaces certitudes !

CHAPITRE IV

Finalité de l'Illumination

Dieu nous illumine de diverses manières, parce que l'illumination nous est, à des titres divers, nécessaire ; il a conféré aux Patriarches et Prophètes la plénitude du savoir philosophique, parce qu'ils étaient justes et saints ; il a révélé aux philosophes infidèles quelque chose des plus sublimes vérités de la foi, parce qu'ils étaient vertueux : avons-nous donc, avec tout cela, satisfait à une explication suffisante de l'œuvre de la révélation ? Non, car c'est la fin qui en toutes choses est la dernière raison de tout (1), et il nous faut par conséquent maintenant remonter jusqu'à la considération de la finalité, en tâchant de dégager et de définir dans la mesure même où Bacon nous édifie ici sur sa pensée, l'idée qui préside en Dieu au plan de l'œuvre illuminatrice ; mais comme nous ne pourrons jamais mieux déterminer la fin générale qui règle la distribution des illuminations à travers le monde et l'histoire, qu'après avoir cherché les fins particulières et prochaines des diverses illuminations, quelles finalités allons-nous trouver d'abord aux trois grandes sortes d'illuminations et révélations divines ?

§ I. — Les Illuminations et leurs fins respectives

Dans cette enquête sur la finalité de chaque illumination, c'est la Révélation — et nous entendons par là la manifestation faite à l'humanité dès l'origine des vérités sacrées — qui se présente à nous d'abord, car sa fin est toute obvie : elle a été faite en vue du salut du genre humain (2). Dieu en

(1) *Op. Maj.*, I, p. 100.
(2) *Op. Maj.*, II, p. 367 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 167 ; — *Metaphys.*, p. 38.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

effet, suivant la parole de l'Apôtre (1), a voulu sauver tous les hommes; il a donc dû, en conséquence de ce décret gratuit, leur donner les vérités salutaires qu'ils devaient connaître et pratiquer, et c'est cette Révélation originelle qui nous les apporte. Nous avons là le thème même de la théologie classique, et Roger Bacon en le reprenant, le place tout naturellement au commencement de son Apologétique; nous le reprendrons nous aussi plus loin, cette finalité ne revêtant devant nous tout son sens qu'après avoir été suivie à travers les fins respectives des autres illuminations et qu'autant qu'elle nous permet de mettre, le moment venu, dans tout son relief de doctrine, l'idée directrice de la Providence illuminatrice.

Ce qui nous est moins manifeste, c'est la fin pour laquelle Dieu a révélé à l'humanité primitive, avec les vérités de la foi, toute la sagesse de la Philosophie. Nous savons déjà qu'une telle révélation encyclopédique était nécessaire, parce que l'homme déchu étant un être essentiellement enseigné, ne pouvait savoir sans la recevoir toute la vérité qu'il avait à connaître dans l'ordre humain et naturel comme dans l'ordre divin et surnaturel; mais pourquoi Dieu nous devait-il de la conférer ainsi totalement à l'humanité dès l'origine ? Cette nécessité de notre part est toute suspendue, de la sienne, à une fin, et cette fin, Roger Bacon nous la consigne expressément : c'est que cette Révélation religieuse dont nous venons d'établir la finalité, ne pouvait pas aller sans la révélation totale du savoir philosophique dont toute la raison d'être est de servir la Révélation sacrée (2), avec laquelle elle fait corps ou plus exactement à laquelle elle prête, au regard infirme de notre intelligence, un vêtement corporel, recevant d'elle en retour cet esprit ou sens spirituel qui fait toute son intelligibilité et sa noblesse. Et cette fin générale de l'intégrale révélation philosophique se spécifie suivant précisément les services spéciaux que celle-ci a pour mission de rendre à la religion révélée. La Philosophie a été totalement conférée d'abord pour permettre aux fidèles de comprendre et d'expliquer leur foi (3). Les vérités sacrées en effet sont, entre toutes, des vérités secrètes, et Roger Bacon les appelle aussi bien, à maintes reprises (4), les arcanes de la grâce et de la gloire; en raison de leur sublimité et de sa propre déchéance, l'homme doit

(1) Citée par Bacon, *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 166.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 68; — *Op. Tert.*, pp. 32; 80; — *Hist. Review*, p. 508, in fine.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 68; — *Op. Tert.*, p. 80: « propter intellectum legis »; — *Hist. Review*, p. 508 « huic [veritati divinae] intelligendae et exponendae... necessaria est philosophia ».

(4) *Op. Maj.*, III, p. 22; — *Hist. Review*, p. 508; etc..., — ces arcanes faisant pendant sous sa plume aux arcanes de la nature et de l'art: Cf « *L'Expérience physique chez R. Bacon* », chap. III, § II.

donc commencer par les croire (1), mais une fois qu'il leur a donné l'assentiment de sa foi, il doit s'appliquer à les connaître pour se les expliquer dans ce qu'elles ont pour lui d'intelligible, afin de mieux les croire encore par la suite dans ce qu'elles ont d'incompréhensible. Sans doute, un grand docteur comme Saint Grégoire a dit de la foi qu'elle n'a plus de raison d'être quand la raison humaine vient apporter à propos de ses vérités l'épreuve de ses démonstrations (2); mais il parlait d'une raison qui faisait appel seulement à ses propres moyens de connaître ou du moins n'en croyait surtout qu'à ses preuves, alors que nous parlons ici d'une raison qui avant de savoir les vérités sacrées leur a d'abord rendu hommage en les croyant, et qui pour les savoir puise en elles les raisons qui les expliquent (3). Or un tel traitement rationnel du contenu de la Révélation peut-il s'opérer autrement que par le ministère d'une science qui joue en quelque façon entre notre raison et les vérités divines le rôle de moyen terme et à laquelle l'homme est à même de naturellement prétendre, et cette science peut-elle être autre chose que la science philosophique elle-même ? Si donc dès l'origine la Sagesse divine devait être conférée à l'humanité dans la personne des Patriarches et Prophètes, du même coup devait être, pour l'expliquer, conférée aux mêmes bénéficiaires la plénitude du savoir philosophique, et c'est ce qu'en effet l'histoire nous témoigne : non seulement elle atteste que la Sagesse divine et la Sagesse humaine viennent toutes les deux et tout ensemble du même Dieu, mais encore qu'il en est ainsi, parce que la seconde est par destination imprescriptible ordonnée à l'explication de la première ; c'est cette finalité qui lui confère le droit de traiter par la raison les mystères divins ; c'est elle encore qui lui impose le devoir de s'attacher exclusivement au service de cette vérité qui vient régner sur les âmes pour les sauver ; c'est à elle aussi qu'elle est pour son propre compte redevable des plus précieuses clartés, car la Sagesse divine n'est pas seule à tirer bénéfice de ce concours et elle revaut généreusement comme suzeraine à la Sagesse humaine ce que celle-ci lui a donné comme vassale ; c'est sur elle enfin que se fonde l'indéfectible accord de la raison et de la foi, fondant lui-même l'indéfectible unité du savoir. En quel sens devons-nous entendre ce profit remporté par la philosophie de l'accomplissement de ses fonctions de servante, comment et dans quelle mesure devons-nous surtout comprendre de sa part l'exercice de ses droits et de ses devoirs, ce sont là chez Bacon les question délicates des rapports de la Philosophie et de la Théo-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22.
(2) *Homil* 26 *in Evangel.*
(3) *Op. Maj.*, II, p. 373; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 166.

logie, et nous attendons pour les traiter le moment où sa doctrine de l'illumination nous ouvrira sa synthèse doctrinale.

Cette première finalité de la révélation philosophique originelle s'accompagne tout naturellement d'une seconde : la philosophie n'a pas été seulement intégralement révélée à l'humanité primitive pour l'intelligence des vérités de la foi, mais aussi pour leur mise en pratique (1), et l'on voit d'ici le prix tout particulier que notre Bacon sensible avant tout à l'utile ou rendement pratique du vrai, accorde à cette seconde fin de la révélation encyclopédique du savoir. Nous l'avons dit : peu importe la connaissance si elle ne se tourne pas à l'amour, si surtout en aimant on n'accomplit pas le vrai sous forme de bien, et cette sentence si vraie déjà de la vérité naturelle, l'est incomparablement plus de la vérité surnaturelle ; salutaires, les vérités de la foi le sont par définition, et parce qu'elles ont pour mission de nous conduire au salut, elles ont une valeur essentiellement pratique. Lors donc que la Sagesse humaine a été révélée conjointement avec elles pour que nous les expliquions, elle a dû être aussi révélée entièrement en même temps qu'elles pour que nous les appliquions, et c'est ce qui advient en effet, et à vrai dire, elle n'a été si bien ordonnée dans le dessein de la Révélation primitive à l'intelligence des vérités de la foi que pour nous les faire mieux vivre et accomplir. Tout le pouvoir de la philosophie est là : spéculative elle est tout entière ordonnée à la philosophie morale, et celle-ci à son tour est ordonnée tout entière, sous le primat de la Sagesse divine avec laquelle elle s'identifiera plus loin devant nous, à la consécution de la béatitude éternelle (2).

Il s'en faut pourtant que nous tenions toutes les fins pour lesquelles la Sapience philosophique a été totalement révélée aux origines en même temps que la Sagesse divine. Sénèque dit de la vérité avec cette élévation et distinction de style qui le caractérisent (3), qu'il n'a tant de plaisir à l'apprendre que pour mieux par la suite en instruire les autres : fût-elle la plus belle et la plus magnifique, ajoute-t-il, je ne la goûterai jamais tant que je la garderai pour moi seul (4). Ainsi le chrétien doit parler des vérités de la foi : elles apportent au monde le salut, elles doivent donc être communiquées, propagées, dilatées, et c'est là précisément la troisième grande finalité de la révélation encyclopédique originelle : la philosophie a été dispensée intégralement pour servir à la diffusion de la Révélation

(1) *Op. Maj.*, III, p. 68 « propter executionem legis » ; — *Hist. Review*, p. 508 « veritati divinae exsequendae necessaria ».
(2) *Op. Maj.*, III, p. 51 ; — *Metaphys.*, p. 6.
(3) « Elegantissimus Seneca ».
(4) *Epistola* VI, citée par Roger Bacon : *Metaphys.*, p. 2.

à travers l'humanité tout entière (1). Et le moyen en effet pour la vérité divine de s'étendre sans elle ? Cette « persuasion » de la foi diffère évidemment suivant qu'elle s'adresse à ceux qui croient déjà ou à ceux qui ne croient pas encore (2). Elle s'appelle dans le premier cas la prédication; son objet est alors d'exhorter le fidèle à l'amour et à la pratique des divines vérités, de lui rappeler avant tout celles d'entre elles qui sont les plus salutaires, comme la malice du péché, la beauté de la vertu, la gloire de la béatitude, etc..., toutes vérités qui sont d'elles-mêmes plus familières au cœur qu'à l'esprit du croyant (3), et qui aussi bien, nous le verrons en son temps (4), ne peuvent être efficacement enseignées que par les arguments d'ordre « rhétorique et poétique », lesquels ressortissent par leurs conditions à la logique ou plutôt à la musique qui est à son tour une des parties les plus éminentes des mathématiques (5). La prédication nous apparaît ainsi un art philosophique, et c'est pourquoi la philosophie a été révélée avec les vérités du salut, pour que les fidèles, en les entendant prêcher, se sauvent effectivement par elles.

Mais il ne suffit pas de confirmer ceux qui croient dans leur foi et dans la pratique de leur foi, il faut encore porter la vérité à ceux qui ne croient pas encore pour les convertir, et c'est en vérité, pour notre révélation totale de la science philosophique, une de ses fins les plus impérieuses, de répondre à cette nécessité de l'apostolat : qu'on se reporte par exemple à la page vigoureuse où Roger Bacon dresse le bilan de la vraie foi dans le monde (6), et l'on verra comme il sentait le prix et savait bien l'urgence du devoir sacré qui oblige la conscience chrétienne, à promouvoir la diffusion de la religion véritable au milieu des peuples de la Gentilité et du monde chrétien séparé. Cet apostolat s'opère encore par la prédication, mais cette seconde prédication est avant tout un enseignement, et cet enseignement est expressément une démonstration de la foi et de ses vérités. Or, il n'y a d'autre démonstration de la foi, comme nous le verrons encore ailleurs (7), que celle de l'humaine raison, les autres moyens étant dans l'espèce inopérants : les incroyants ne peuvent être amenés à la foi véritable qu'autant que nous allons à eux par la même voie par laquelle ils vien-

(1) *Op. Tert.*, p. 80: « propter extensionem legis »; — *Op. Maj.*, III, p. 68; « ut fiat ejus persuasio et communicetur et dilatetur ».

(2) *Op. Tert.*, p. 305.

(3) *Compend. Philos.*, p. 427.

(4) Cf *La Synthèse doctrinale de R. Bacon*, chap. III, § II.

(5) *Op. Maj.*, I, p. 101.

(6) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 165; — Cf aussi *Compend. Stud. Theologiae*, p. 32.

(7) Cf *La Synthèse doctrinale de R. Bacon*. Ibid.

nent à nous, et cette voie commune c'est celle de la philosophie, laquelle, dans cette œuvre de communication des vérités surnaturelles, opère par raison démonstrative. C'est donc bien parce qu'elle doit fournir les moyens de prouver la vraie foi, que la philosophie a été révélée en même temps que les vérités sacrées (1), et — n'est-ce pas là tout son honneur et tout son prix (2) ? — elle n'est autre, en définitive, que le moyen d'ouvrir toute grande à l'humanité tout entière la voie du salut (3). Nous n'avons point à entrer dans cette curieuse Apologétique qui aussi bien mérite toute une étude pour elle-même, si grand est l'intérêt qu'elle présente pour l'histoire de la pensée chrétienne dans ses essais au moyen-âge pour systématiser les preuves de la vérité de la foi ; cette troisième finalité de la révélation philosophique nous amène aussitôt à déterminer la quatrième et dernière.

En dépit en effet du zèle apostolique des prédicateurs de la foi et de la merveilleuse efficacité de la philosophie, beaucoup d'infidèles persistent dans leur incrédulité. Non seulement ils demeurent dans leur pays où ils croissent et se multiplient malgré les guerres comme celles des croisés, mais encore ils prennent l'offensive, et portant le fer et le feu dans les régions déjà converties, ils deviennent un perpétuel danger pour la sauvegarde de la foi. Puisqu'aussi bien ils sont prédestinés à la mort éternelle, il faut les réprimer et les réduire. C'est là l'office des princes et de leurs armées sans doute, mais c'est aussi et surtout la tâche de sages qui, par la vertu des œuvres de la science expérimentale, par la puissance par exemple de leur seule parole, connaissent le secret de produire, pour le service du vrai Dieu, les choses les plus merveilleuses, et cela sans dommage pour le sang chrétien (4). Mais la science expérimentale est, après la morale, la plus noble partie de la philosophie dont elle s'assujettit toutes les autres sciences en guise de servantes, et voilà pourquoi la Sagesse philosophique a dû être intégralement révélée, en même temps que la Sagesse divine, pour assurer dans le monde sa défense et son triomphe (5).

Telle est, répartie dans les fins qui la composent, la grande fin générale de la révélation du savoir philosophique : révélée, la philosophie l'a été

(1) *Op. Maj.*, III, p. 68: « ut probetur »; — *Op. Tert.*, p. 80: « propter probationem legis »; — *Hist. Review*, p. 508: « veritati Dei probandae necessaria ».

(2) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 165.

(3) *Op. Tert.*, p. 51.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 123; — *Op. Maj.*, I, pp. 401-402; — *Op. Maj.*, II, p. 221; — *Op. Tert.*, pp. 4; 51-52; 95-96; 116-117; — *Compend. Phil.*, p. 395; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 98, et *Frag. Little*, p. 19.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 68; — *Op. Tert.*, p. 80: « propter defensionem »; — *Hist. Review*, p. 508.

en même temps que la foi, pour la servir, c'est-à-dire pour nous permettre de la comprendre et de l'expliquer, de l'accomplir et pratiquer, de la prêcher et démontrer, de la faire régner enfin envers et contre des ennemis qui se condamnent d'eux-mêmes à l'enfer (1), et de ces quatre finalités capitales dérivent pour elle par rapport à la Sagesse divine qui nommément est la Théologie, les quatre grandes fonctions qui sont toute sa raison d'être, sa fonction théorique et sa fonction pratique, sa fonction pastorale et sa fonction doublement apologétique, toutes fonctions répondant justement à ces cinq grands aspects sans lesquels il n'y a point d'étude ou considération parfaite du savoir.

Révélation des vérités divines ou révélation des vérités humaines, nous avons eu affaire jusqu'ici à la Révélation originelle, et il va sans dire que les fins ainsi dégagées valent pour la Tradition philosophique et religieuse qui la transmet : la cause est donc entendue de la finalité de cette grande illumination collective qui s'appelle l'illumination primitive et traditionnelle, et elle l'est aussi tout autant de celle de l'illumination intérieure. Cette illumination toute spéciale en effet est destinée à nous assurer la connaissance des vérités de la foi, et elle y pourvoit magnifiquement chez le fidèle à travers les ascensions de sa science intérieure ; mais il devient intéressant de la suivre, quand les bénéficiaires en sont les philosophes de la Gentilité. Quelle fin Dieu poursuivait-il en accordant aussi libéralement aux plus notables des philosophes païens, tels Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, Sénèque, etc..., l'idée de nos mystères sacrés ? C'est, répond Roger (2), qu'il voulait ainsi préparer par eux le monde à la foi. Sa Révélation en effet devait recontrer et susciter dans l'humanité les plus vives et tenaces oppositions, lesquelles devaient être menées au nom même de la Philosophie, car celle-ci, bien qu'incorporée primitivement aux vérités de la foi et révélée à leur occasion et pour leur service, avait terni et profané au cours de son histoire plusieurs fois millénaire, son origine divine et sa dignité de vassale, et c'est, pour le dire en passant, ce qui devait indisposer les Pères et les Saints contre la philosophie des païens (3). Aussi Dieu qui avait en vue l'avénement d'une Révélation nouvelle et dont la providence ménage sagement les transitions, jugea bon d'accorder aux philosophes d'étonnantes clartés sur les arcanes du salut :

(1) *Hist. Review*, p. 508 : « Quoniam... sancti a principio mundi receperunt veritatem Dei quae continetur in Scriptura, et huic intelligendae et exponendae et exsequendae et defendendae ac probandae et divulgandae necessaria est philosophia, ideo eisdem... data est quibus lex divina ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 73 ; — *Op. Maj.*, II, p. 373 ; — *Opus Tert.*, p. 81.

(3 *Op. Maj.*, III, p. 31 ; — *Op. Tert.*, p. 29.

en recevant ainsi l'infusion d'aussi sublimes vérités, la sagesse païenne se trouvait rappelée à ses divines origines, et d'autre part la Loi nouvelle comptait de lointains précurseurs et d'inconscients hérauts qui, parlant apparemment au nom de la seule raison, rendaient familière déjà à l'intelligence humaine la connaissance de quelques-unes des vérités de la grâce et de la gloire, et à ces deux titres la prédication de l'Evangile trouvait dans le milieu même qui devait l'entraver et la combattre, les plus précieux auxiliaires. En somme, ce n'est pas pour eux-mêmes que Dieu a conféré aux philosophes infidèles les grâces illuminatrices ; sans doute, il a pris acte de leur vertu, mais il nous avait surtout en vue, nous, les bénéficiaires d'une seconde Révélation dont la première n'était que la figure, de telle sorte que la finalité des illuminations intérieures, accordées au cours des âges aux philosophes de la Gentilité rejoint celle de la grande Révélation primitive encyclopédique qu'elle reprend partiellement et par intermittences, pour la rendre plus encore efficacement salutaire.

Mais quelle fin aurons-nous à reconnaître, après la finalité des illuminations spéciales de la foi, à cette illumination générale dans laquelle Dieu se comporte comme l'intellect agent de nos âmes et l'irradiateur des idées éternelles ? Parce qu'elle advient indistinctement et également chez tous les hommes, fidèles ou infidèles, et qu'elle nous aide simplement à connaître une vérité purement humaine et naturelle, il peut sembler qu'elle ne dépend point dans sa fin, comme les deux autres espèces d'illuminations, de la révélation salutaire, et pourtant elle a pour fin essentielle de conduire, elle aussi, l'intelligence humaine à la connaissance de cette « Révélation ». Pour croire en effet à la Révélation et avant de la prouver, comprendre et expliquer avec toutes les ressources de la sagesse philosophique, encore faut-il savoir qu'elle est nécessaire, qui doit la faire et à qui elle doit être faite, et le savoir de telle façon qu'une telle connaissance soit dans les moyens de notre nature et que si nous n'arrivons pas à la vérité révélée, nous soyons, comme dit l'Apôtre, sans excuse (1) : telle est précisément l'objet de l'illumination dite générale, de par sa destination providentielle: d'une part elle nous témoigne, par le savoir philosophique auquel nous arrivons par elle, que Dieu veut sauver l'humanité déchue, qu'il a dû de ce fait révéler au monde les vérités salutaires, qu'il a fait cette révélation et qu'il continue de la garder et de la transmettre par le ministère d'un seul législateur parfait (2) ; d'autre part, en nous aidant à connaître, elle n'empêche pas, nous le savons, le moins du monde, que la connaissance

(1) *Op. Tert. frag.-Duh.*, p. 167.
(2) *Op. Maj.*, II, p. 383 sq; — *Op. Tert. frag. Duh., Ibid.*, sq.

soit dite notre œuvre, et partant elle suppose, avec la collaboration effective de notre propre esprit et celle aussi de notre bonne volonté, « illuminans ad scientiam et virtutem », notre entière responsabilité dans l'œuvre de notre salut. Il va sans dire qu'en nous mettant sur la voie de la Révélation véritable, elle nous permet d'y conduire aussi les autres, et elle fonde par conséquent avec la pleine révélation du savoir philosophique aux origines, la possibilité et toute l'efficacité de l'Apologétique : qu'elle ait été originellement conférée tout entière ou qu'elle soit le fruit de nos quotidiennes intellections sous le primat de l'illumination universelle, la philosophie apparaît bien le vestige même de la Sagesse divine vers laquelle elle nous élève et nous conduit en nous permettant de la reconnaître (1). En parcourant ainsi successivement les diverses illuminations et révélations et en déterminant chaque fois leur finalité respective, nous rencontrons une seule et même fin présidant à toute l'œuvre de l'illumination divine (2), et c'est cette fin générale qu'il nous faut maintenant bien mettre en valeur, en la prenant d'abord pour ainsi dire à l'état de simple idée ou dessein dans les conseils de la Providence et en la nommant ensuite sous la forme personnelle et concrète qu'elle a revêtue dans l'histoire.

§ II. — L'Idée directrice de la Providence illuminatrice

Le salut de l'humanité, telle est la fin des fins à laquelle nous sommes remontés à propos de toutes les illuminations et révélations divines, et tel est donc le principe dont nous allons maintenant descendre pour recomposer dans les conseils divins l'économie de l'œuvre révélatrice. Ce plan, aussi bien, ne laisse pas que d'être simple dans son incomparable grandeur : l'homme, par le péché, est tombé dans la plus effroyable déchéance et la plus pitoyable misère (3) ; Dieu, dans sa bonté infinie a résolu de le sauver (4) ; mais l'homme déchu ne peut savoir, étant ignorant, et pratiquer, étant mauvais, les vérités du salut par lui-même, Roger ajoute qu'il ne doit pas présumer sous peine de blasphème, de les connaître et de les pratiquer par les seules forces de sa nature (5) ; Dieu donc, ainsi le requièrent à la fois sa majesté, sa sagesse et sa miséricorde infinies (6) lui

(1) *Op. Maj.*, II, p. 373.
(2) *Op. Maj.*, III, p. 36: « Ab uno Deo data est tota sapientia... propter « finem unum ».
(3) *Op. Maj.*, III, p. 13; — *Compend. Philos.*, p. 405.
(4) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 166.
(5) *Op. Maj.*, II, pp. 385-386; — *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 171-172; — *Metaphys.*, p. 38.
(6) *Op. Maj.*, II, p. 387; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 172.

a donné les moyens de les savoir et de les accomplir ; à cet effet il lui révèle dès l'origine, après la chute, les vérités salutaires et avec elles et pour elles la vérité totale de la philosophie, et cette double révélation consignée dans l'Écriture devient un patrimoine sacré que les générations se transmettent les unes les autres dans le peuple élu et dans le monde des gentils. Ce n'est pas tout : il confère aux hommes les moyens de connaître et de pratiquer les vérités qui doivent nous sauver ; d'abord il nous dispense à tous une même illumination qui collabore avec notre intelligence pour lui faire trouver et prouver la vérité philosophique, voie du salut ; surtout il nous confère à nombre d'entre nous, suivant ce que nous sommes, des grâces illuminatrices qui nous infusent les vérités de la foi dans la science intérieure comme chez le fidèle, ou nous en donnent seulement un pressentiment et une idée comme chez maint infidèle. Et ces deux illuminations, naturelle et surnaturelle, ne font point double emploi avec l'illumination primitive et traditionnelle dans la poursuite en commun de la même finalité : l'une conduit simplement notre intelligence à la Révélation, l'autre nous en confère l'intelligibilité, et c'est par elles que la Révélation devient effectivement salutaire. Ainsi se comportent suivant l'ordre des moyens et des fins, les unes à l'égard des autres, à partir du décret qui décide du salut du genre humain, les illuminations et révélations directes et indirectes qui ont pour mission de le faire connaître et accomplir : grâces sapientielles, elles concourent toutes à édifier cette Sagesse parfaite dont Bacon dit expressément qu'elle est la voie même du salut (1).

Mais ce n'est guère là qu'une épure où se dessine, en entrecroisant ses finalités, le plan de Dieu dans l'œuvre de l'universelle illumination Ce plan il nous faut maintenant l'illustrer, en nommant et dressant devant nous cette personnalité qui dans l'histoire incarna pour ainsi dire l'idée directrice de la Providence illuminatrice ; car si tout dans le plan qui préside en Dieu à la distribution des illuminations, est pour la Révélation au nom de notre salut, encore faut-il, insiste Roger Bacon (2), qu'il y ait un « Législateur » auquel Dieu a révélé les vérités salutaires et qui nous les révèle à son tour, qui soit partant suivant la parole d'Avicenne, le médiateur entre les hommes et Dieu, à la lettre un Dieu humain, et que ce Législateur soit unique parce qu'ainsi le requièrent l'unité de Dieu qui révèle, l'unité du genre humain qui reçoit la révélation, et l'unité de la révélation elle-même essentiellement unificatrice. Ce héraut de la Révé-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 36 ; — *Op. Maj.*, II, p. 367.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 70-71 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 227-228 ; p. 386 ; — *Op. Tert.*, p. 51 ; — *Ibid. frag. Duh.*, p. 158 ;, p. 172.

lation, c'est le Christ, et nous le savons par l'éminente perfection de sa personne morale, par la transcendance de sa doctrine, par l'accomplissement en lui des prophéties, par l'opération de ses œuvres miraculeuses, par le témoignage même de Dieu et des Anges, sans compter que l'histoire comparée des religions et leur horoscope bien comprise nous le confirme d'une façon éclatante (1) ; mais nous ne nous arrêtons pas sur toutes ces preuves ; le fait seul ici nous importe : le Christ est notre Révélateur ; il est donc en fait au centre même de l'œuvre révélatrice comme la fin à la fois et la cause de toutes les illuminations et révélations. Si les fidèles, en effet, reçoivent, avec la grâce de la foi d'admirables intuitions, c'est de par la destination même des illuminations intérieures (2), pour mieux connaître les vérités « chrétiennes » du salut, les mieux aimer et accomplir ; si des infidèles se rencontrent maintenant qui font partie de l'âme de l'Église par des illuminations spéciales toutes gratuites d'ordre surnaturel, c'est qu'ils sont conduits ainsi à mieux embrasser la foi chrétienne et à mieux y adhérer, « fortiter retinendam et comprehendendam » (3), l'exercice de l'apostolat se trouvant d'autant facilité, puisque leur philosophie morale, inspiratrice déjà par elle-même de la religion véritable, est alors tout spécialement inspirée (4) ; si l'on trouve avant le Christ, chez les plus notables des philosophes de la Gentilité tant et de si belles vérités sacrées, c'était que le monde avait alors à être disposé à recevoir la vérité parfaite du Christ, quand les temps seraient révolus (5) ; c'est pour préparer et annoncer l'avénement du Messie que les saints Patriarches et Prophètes ont reçu dès l'origine la Loi de Dieu, car la révélation de la Loi ancienne est ordonnée à la révélation de la Loi évangélique (5), et l'on peut dire qu'autant la Révélation originelle vérifie dans l'Ecriture la simple vérité toute littérale des créatures, autant elle est vérifiée à son tour par la Loi nouvelle (7) ; c'est encore en vue du même triomphe de la vérité chrétienne que ces grands et saints représentants du peuple élu ont reçu, avec la salutaire sagesse divine, la plénitude du savoir philosophique (8) ; si

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 386 sq ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 173 sq ; — *Metaphys.*, p. 38 sq.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 22 ; — *Op. Maj.*, II, p. 169.

(3) Cf *Op. Maj.*, II, p. 243.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 76.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 73 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 233 ; 373 ; — *Op. Tert.*, p. 81 ; — *Metaphys.*, Cf *Charles*, pp. 394-395.

(6) *Op. Maj.*, I, p. 187 ; — *Op. Tert.*, p. 101 ; — *Ibid.*, p. 204.

(7) Puisque c'est la vérité du Christ qui fait la sapience de la Sainte-Ecriture : *Op. Maj.*, III, p. 37.

(8) *Op. Maj.*, III, pp. 32-33 : « Sancti Patriarchae et Prophetae a principio mundi omnes scientias receperunt a Deo, quibus illam vitae longitudinem

enfin tous les hommes sont assistés dans toutes et chacune de leurs connaissances du concours même de Dieu, c'est qu'ils ont à connaître et à reconnaître entre toutes les religions qui se disent révélées, celle du véritable envoyé divin (1). Que dis-je ? Le Christ n'est pas seulement la cause finale de tout cet organisme providentiel de l'illumination, il en est encore, déjà il en était, la cause efficiente et motrice, car c'est lui et en personne qui donne aux fidèles dans la pratique de la vie spirituelle toutes ces visions sur les vérités de la foi et sur celles de la philosophie dont est fait tout le prix de la science intérieure (2) ; c'est lui aussi qui depuis le commencement du monde, illumine comme Verbe divin tout homme qui vient ici-bas (3), et comme Dieu ne s'est pas contenté de nous aider à trouver la vérité, mais nous l'a donnée bel et bien tout entière, c'est par ce Verbe encore que s'est opérée aux origines cette révélation encyclopédique du savoir, consignée dans l'Ecriture (4) : c'est lui sans nul doute qui dispense aux infidèles des clartés sur quelques-unes des plus sublimes vérités de la foi, de telle sorte qu'il y a bien en effet deux sortes de bénéficiaires pour les grâces illuminatrices les plus spéciales, la communauté chrétienne et le monde de la gentilité, et le même Christ qui règne dans la première, règne aussi dans la seconde ; c'est lui enfin qui avant que les temps fussent révolus où il devait apparaître pour accomplir ici-bas sa mission révélatrice, accorda à un grand nombre de philosophes païens, éminents par leur vertu, d'admirables illuminations intérieures, de telle sorte encore qu'il y a bien deux ères dans la distribution des illuminations à travers l'histoire, l'ère chrétienne et l'ère de la Loi ancienne, mais c'est le Christ, toujours le Christ, qui régnait déjà dans la seconde, le même qui règne maintenant dans la première (5). Et si le Christ est ainsi le premier et le dernier mot de l'œuvre divine de la révélation, c'est qu'il est non pas seulement le révéla-

dedit magnam, ut possent experiri quod eis fuerat revelatum, quatenus, fide Christi introducta... potestas philosophiae ad divina utiliter rapiatur ».

(1) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 167.

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 170-171. — Cf Seconde Partie: chap. II, § I.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(4) Ne savons-nous pas en effet que toute la Sagesse de l'Ecriture est faite de la vérité du Christ, c'est-à-dire d'une vérité qui nous fait certes connaître le Christ, mais que le Christ aussi nous fait connaître, puisque nous ne pouvons rien savoir de la vérité de l'Ecriture que sous son illumination spéciale ?

(5) Si le Chrétien doit s'approprier la vérité partout où il la trouve suivant la maxime de Saint Augustin [*Op. Maj.*, III, p. 44], c'est bien en effet que le Christ préside à la distribution des grâces révélatrices, quelles que soient les individualités qui les reçoivent.

teur des vérités salutaires, mais bien lui-même notre salut même. Le salut en effet consiste pour nous à connaître et à pratiquer tout ce qui doit nous conduire à la béatitude éternelle (1) ; deux aspects donc s'y distinguent : notre félicité future et les moyens qui nous y acheminent. Or le Christ est en personne, c'est l'enseignement même de l'Apologétique baconienne, la voie de notre salut, et nous nous expliquons maintenant comment il est au centre du plan divin comme le distributeur des illuminations : le règne des illuminations, c'est en vérité, de près ou de loin, le règne de la grâce chrétienne qui conduit et prépare l'humanité au règne de la gloire, et le règne de la gloire, c'est encore et ce sera éternellement le règne du Christ. Car ce bonheur de la béatitude éternelle dont a si magnifiquement parlé Avicenne (2), réalise bien sa définition telle que nous la tenons de la philosophie antique (3) : il comprend avec l'immédiate vision de Dieu, les plus ineffables délectations de l'amour (4) ; l'homme y est divinisé, déifié (5), et déifiés, c'est pour nous, être « christifiés » (6), et voici le Christ qui n'est plus seulement à la consécution de notre salut, mais à sa consommation même, preuve qu'il est bien la fin de toute grâce illuminatrice et comme la clef de voûte de tout l'édifice de la révélation. Puis donc que le Christ n'est pas seulement le révélateur qui apporte les vérités du salut, mais le salut apporté par la révélation, nous voyons l'idée qui dirigeait la Providence illuminatrice se présenter à nous dorénavant sous les espèces d'une personnalité historique qui est bien, suivant l'expression consacrée, le roi du temps et de l'éternité, et nous pouvons dès lors traduire notre première formule de l'illumination dans la formule concrète équivalente : tout dans les conseils divins pour la Révélation au nom de notre salut, c'est tout pour Jésus-Christ qui est et fait notre salut, nous le révélant, nous menant à lui et nous consommant en lui, tout par conséquent pour son Eglise, dépositrice des vérités salutaires, car c'est, comme nous le verrons, par la lumière et par la force de cette sagesse parfaite qui est la voie du salut et le fruit de toutes les illuminations et révélations, que l'Eglise est régie et qu'elle régit à son tour le monde : « toute la conduite des choses a bien pour objet, comme devait le déclarer un jour Pascal (7), l'établissement et la grandeur de la religion..... et celle-ci doit être tellement l'objet et le centre où toutes choses tendent, que qui en saura les principes, puisse

(1) *Op. Maj.*, II, p. 366.
(2) *Op. Maj.*, II, pp. 241-243.
(3) *Metaphys.*, p. 6.
(4) *Op. Maj.*, II, pp. 163; 245.
(5) *Op. Maj.*, II, p. 382.
(6) *Op. Maj.*, II, p. 403.
(7) *Pensées, édit Havet*, p. 285.

rendre raison et de toute la nature de l'homme en particulier et de toute la conduite du monde en général ».

Nous n'avons pas à montrer davantage comment le Christ préside à cette conduite du monde, Roger Bacon ne nous ayant pas autrement édifié sur sa philosophie de l'histoire ; s'il s'essaye quelque part à une synthèse historique, c'est seulement pour montrer l'unité de la Tradition humaine à partir de la révélation primitive encyclopédique, et cette histoire du savoir sera esquissée et appréciée en son temps. Concluons donc toute cette étude sur les fins et la fin suprême de la Providence illuminatrice, en tirant sommairement les conclusions qu'en effet elle comporte et que notre docteur de l'illumination tient particulièrement à prix. Si tout est pour le Christ, tout appartient au Christ, la vérité la première, et pour le noter en passant, l'on peut, d'après le thème de l'illumination, en dire tout autant de la vertu ; toute vérité est donc chrétienne suivant la pensée célèbre de Saint-Augustin (1), chrétienne par le principe d'où elle vient, par la fin où elle va et par tout le fonds qu'elle contient ; où qu'elle se trouve par conséquent, nous avons le droit sur elle et nous avons le devoir de nous l'approprier, puisque nous sommes les chrétiens, les fils et fidèles du Christ (2). Mais, direz-vous, c'est chez les philosophes infidèles que bien souvent elle se découvre. Qu'importe ! ces philosophes sont les prophètes des païens ; ils sont nos frères (3), étant héritiers comme nous des mêmes ancêtres et transmettant comme nous et pour nous le même patrimoine, bénéficiant encore comme nous de la même illumination philosophique et jouissant même avec nous des grâces de l'illumination intérieure. Pourquoi dès lors leur jeter l'anathème, les traiter d'incroyants et de païens, les bouter violemment hors de la science sacrée, clamant qu'il ne faut avoir rien de commun avec ces philistins et ces impurs ? Louons plutôt Dieu qui leur a donné la lumière de la sagesse (4) ; louons les eux-mêmes de ce qu'ils confirment notre foi par leurs sentences déjà tout orthodoxes (5), et, les prenant comme collaborateurs, construisons avec eux l'édifice de la sapience chrétienne comme Salomon construisait avec Hiram et ses ouvriers païens le temple de Jérusalem (6) : remarquables paroles qui sont, notons-le bien, toutes inspi-

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 44-45.
(2) *Op. Maj.*, III, p. 37.
(3) *Op. Minus*, p. 316. — Cf aussi *Op. Maj.*, III, p. 88; — *Op. Tert.*, p. 89; — *Compend. Philos.*, p. 435, une autre formule analogue.
(4) *Op. Maj.*, I, p. 266.
(5) *Op. Maj.*, II, p. 237; — *Op. Maj.*, I, p. 268.
(6) Ou comme les Hébreux encore à leur retour d'Egypte dédièrent au culte du vrai Dieu les ornements et vases précieux des Egyptiens: *Op. Maj.*,

rées et renouvelées des Pères (1), et qui en condamnant le pharisaïsme de l'esprit, témoignent d'un vigoureux optimisme intellectuel, celui même de l'homme de foi !

Mais aussitôt et tout aussi logiquement, cette pensée de large irénisme trouve sa contre-partie dans une conception radicale de la science et de l'action, dans un absolutisme théologique et théocratique qui sont à la fois chez Roger Bacon l'empreinte de son propre esprit et de celui de son temps. Si tout est pour le Christ, rien n'est et ne peut être vrai en fait de vérité que par et pour le Christ, et donc la philosophie — et la philosophie, c'est la science humaine tout entière — n'a de vérité qui soit véritable que celle de la signification religieuse, du sens spirituel qu'elle contient, et sa propre vérité en elle-même et à elle seule, « absolute », n'est qu'une lettre creuse, inutile et sans vie (2), bien mieux nuisible et condamnable (3) : elle n'est rien et ne vaut rien, « nihil est » (4); il n'y a que la théologie qui soit à elle seule toute la Sagesse, et aucune science n'existe qui ne soit exclusivement l'ouvrière de son immense édifice doctrinal. Ce n'est pas tout : cette unique et parfaite Sagesse est moins, pour notre moine, un principe de savoir

III, pp. 37; 39; 40; 43-44; — *Op. Tert.*, p. 9; — *Compend. Philos.*, p. 424; — *Hist. Review*, p. 498. — Cette dernière comparaison empruntée comme la première à Saint Augustin était au moins depuis Origène, fort en vogue, et se retrouve chez les plus illustres des docteurs de l'Eglise, Grecs et Latins. Cf. Jules Martin : *Saint Augustin*, Paris 1901, p. 369; — Martin Grabmann : *Geschichte der scholast. Methode*, Fribourg 1909, T. I, pp. 85; 128; 234.

(1) Cette idée en effet de faire appel à la philosophie profane pour l'étude de la vérité révélée, et cette façon de justifier une telle méthode, remontent jusqu'au second siècle et sont ainsi contemporaines de la première spéculation théologique. On les rencontre chez Justin le Martyr, pour qui les philosophes et les poètes ont pu arriver à la vérité, parce qu'ils participaient au Λόγος : Socrate, Platon et les autres grands penseurs grecs, étaient véritablement des chrétiens avant la lettre, et Justin exprime sa pensée dans cette phrase lapidaire qui devait être justement la devise de l'Apologétique baconienne: tout ce qui est vrai est chrétien, « ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν » car, le Christ est le Verbe auquel le genre humain participe tout entier, « λόγου ὄντα οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε » (Cité par Grandgeorges : *Saint-Augustin et le Néoplatonisme.* Paris 1908, p. 179). On les rencontre plus tard chez Clément d'Alexandrie, nourri de la pensée de Platon et de Philon, chez Origène, Basile et en général chez tous les grands théologiens de l'Eglise Orientale, et il en sera de même chez les grands docteurs de l'Eglise d'Occident, avec Saint-Augustin surtout et à partir de lui particulièrement; par où l'on voit assez, pour le dire en passant, qu'il n'y a pas eu cet hiatus historique qu'on a feint trop souvent entre la dogmatique chrétienne et l'antique pensée philosophique païenne, mais bien continuité de tradition, grâce surtout au Néoplatonisme et avant au Philonisme.

(2) *Hist. Review*, p. 503.

(3) *Op. Tert.*, p. 4.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 69.

spéculatif qu'une formule d'action et de gouvernement ; elle ne réalise en effet la plénitude de son sens qu'autant qu'elle exerce dans l'Eglise, pour l'Eglise et par elle, ces quatre fonctions sur lesquelles la plume de Bacon se complaît tant à revenir : organiser et administrer la cité, gouverner la communauté des fidèles, promouvoir l'extension de la société chrétienne et assurer sa défense. Qu'est-ce à dire, sinon que si tout est pour le Christ et son Eglise dans les conseils de la Providence illuminatrice, tout doit se faire et se régler dans le monde par cette Eglise seule, et cela suivant les maximes et moyens de la science et d'une même science qui vient présider à son régime intérieur entre fidèles et à son règne extérieur sur les peuples. C'est là déjà toute l'assise d'une doctrine du savoir et tout le fondement d'une doctrine du pouvoir dans la Cité chrétienne, et ces deux doctrines qui s'ébauchent ainsi maintenant, s'élèveront plus tard devant nous, quand nous aurons en mains tous les éléments pour les construire.

CONCLUSION

L'Illumination et son thème doctrinal

C'est toute une doctrine qui s'annonçait déjà quand nous dressions, en commençant, l'inventaire des illuminations, et les illuminations une fois distinguées, c'est cette doctrine de l'illumination divine qui s'est, avec l'étude des trois illuminations dans leurs nécessité, conditions et finalité respectives, peu à peu organisée devant nous : condensons-là maintenant pour conclure, en montrant comment son économie nous apparaît et comment transparaît à travers elle le thème général qu'elle met en œuvre.

Elle s'aménage sensiblement sous cette forme et dans ces formules : l'homme ne peut savoir sans recevoir, et il doit recevoir aussi bien la verité naturelle et humaine que la vérité divine et surnaturelle, car il ne peut, pas plus dans l'une que dans l'autre, savoir par lui-même rien qui vaille, et il doit les savoir l'une et l'autre pour s'assurer le salut auquel Dieu l'appelle : aussi, dès l'origine, a été révélée à l'humanité dans la personne des saints Patriarches et Prophètes la vérité salutaire de la foi et avec elle la vérité de la philosophie, et cette révélation du savoir philosophique, précisément parce qu'elle s'est opérée en fonction de la révélation sacrée qu'elle a pour mission de servir, a dû être de la part de Dieu, encyclopédique et définitive : voici donc la vérité une bonne fois thésaurisée dans l'humanité et consignée tout entière dans le livre inspiré des Ecritures ainsi que dans les livres profanes qu'elles inspirent, vérité qui dès lors préside partout et pour toujours à la connaissance humaine, car elle devient pour nous un patrimoine commun, et nous verrons que tout le labeur des générations consiste à dresser progressivement de ce trésor l'adéquat inventaire. Mais cette révélation totale et cette transmission continue du savoir, pour être ainsi l'as-

sise nécessaire de notre connaissance, ne suffit pas à nous faire connaître ; encore faut-il, pour qu'en fait nous connaissions, qu'en sus de cette grande illumination indirecte de la tradition, Dieu directement nous aide et illumine ainsi tout homme qui vient en ce monde comme il assiste toutes et chacune de ses créatures qui procèdent à l'acte. Et la connaissance ainsi faite n'est point encore la connaissance parfaite : la vérité reçue doit être vérifiée pour être sue, et elle l'est par la seule expérience, l'expérience des sens d'abord quand elle est la vérité de la nature, l'expérience de l'illumination intérieure ensuite quand elle est la vérité du monde divin et surnaturel, et puisqu'en fin de compte cette seconde expérience vérifie à son tour la première, l'ultime et exhaustive vérification du savoir s'opère uniquement par une illumination encore, comme c'était déjà une illumination qui présidait universellement à sa tradition effective et une vaste illumination collective qui l'avait dès l'origine, dans une ère donnée de l'histoire, intégralement révélé, — de telle sorte que la Sagesse tout entière provient d'un même Dieu, parvient à une même humanité et va vers une même fin, et qu'elle est une seule et même Sagesse, trois fois unique.

Dès lors que la connaissance humaine est ainsi triplement suspendue à Dieu, nous voyons aussitôt saillir le thème général de notre doctrine, et il nous faut maintenant le définir : c'est l'exaltation, dans l'ordre naturel de la connaissance, du primat de l'influx divin, influx qui n'est pas seulement celui du concours universel de Dieu non plus que celui d'une révélation primitive, même encyclopédique et transmise par la tradition, mais l'influx de la grâce bien et dûment surnaturelle, primat qui prend corps dans ces trois formules concrètes où nous trouvons condensée déjà toute la conception baconienne du savoir : il n'y a qu'une source de vérité, l'Ecriture ; qu'une façon d'y puiser et de l'épuiser, la pratique des deux expériences ; qu'une expérience synthétique qui résulte de cette double application de la méthode, la Sapience chrétienne. Ne serait-ce pas là en vérité, devant l'éternelle question des rapports de la raison et de la foi, car c'est elle, nous le verrons, une fois en présence de la Synthèse doctrinale baconienne, qui se trouve engagée dans toute la doctrine de l'illumination, l'attitude conséquente de l'homme qui croit, quand il va, sollicité par le penchant de sa croyance, jusqu'au bout des voies et des vues de sa foi ? Non seulement il agrandit et multiplie volontiers le réseau naturel de la causalité divine, mais encore il voit le règne de la nature s'absorber dans le règne de la grâce et c'est dans l'ordre surnaturel qu'il recherche et qu'il trouve le ressort des activités les plus spécifiquement humaines et la clef des plus naturelles vérités. — Telle est bien, en tous cas, l'attitude de l'homme de foi au Moyen-Age; à cette époque où la pensée,

tout en s'essayant déjà à conquérir son individualité philosophique, était et pour longtemps encore d'inspiration toute théologique, le problème de la connaissance comme celui de l'existence ne pouvaient guère se poser, sans qu'on ne fît aussitôt de Dieu, c'est entendu, le premier mot et le dernier mot de la réponse, mais aussi sans qu'on ne revint à lui bien souvent dans l'entre-deux pour expliquer ce que sont les choses et comment nous connaissons nous-mêmes : le progrès précisément de la pensée devait consister et dès le XIIIe siècle même consista, [nous en avons assez la preuve par exemple dans l'histoire des vicissitudes et accommodations de la fameuse théorie de l'illumination spéciale], à reprendre sur la part trop généreusement consentie à Dieu dans l'explication des choses et de nous-mêmes, ce qui revient aux choses et à nous dans les limites de la juste obédience divine (1). — Telle est en particulier au Moyen-Age l'attitude de l'Augustinisme fidèle et, dans l'Augustinisme traditionnel du XIIIe siècle, d'un pur représentant de la pensée franciscaine. Quoi de plus Augustinien en effet qu'une telle formule : Dieu seul rend notre connaissance possible, lui seul la rend effective, lui seul enfin la rend pleinement efficace (2), et elle est celle même de l'illuminisme baconien pour qui nous ne pouvons connaître sans la tradition du savoir primitivement révélé, nous ne connaissons en fait que par l'illumination divine universelle, nous ne connaissons rien de parfait que par l'illumination intérieure surnaturelle ? Et d'autre part ne sait-on pas avec quelle ferveur l'âme franciscaine édifiait l'homme et la nature en Dieu ? — Telle est plus particulièrement aussi au XIIIe siècle l'attitude d'un philosophe chez qui la pensée illuministe des Arabes se conjuguait avec celle correspondante d'Augustin, toutes les deux interprétant ici et transmettant à leur manière propre et suivant leur propre mesure la même pensée du Néoplatonisme. — Telle est tout particulièrement enfin l'attitude d'un maître d'Oxford, d'un docteur de cette vieille école qui unissait alors si bien les visions spirituelles de la foi et les vues ou pratiques de l'expérience physique, et dans cette école, d'un disciple de Robert Grosseteste par exemple, chez qui nous avons retrouvé déjà enseignée avec ferveur l'illumination philosophique et chez qui nous retrouverons plus tard — n'est-il pas le traducteur et commentateur du pseudo-Denys ? — notre illumination intérieure, et jusqu'aux données de cette histoire de la pensée qui font toute la

(1) Cf Etienne Gilson : *Le sens du Rationalisme chrétien*, dans *Etudes de Philosophie médiévale*. Strasbourg 1921 ; — Cf aussi du même : *La Philosophie au Moyen Age*. Paris 1922, T. II, pp. 150-151.

(2) Cf Weinand : *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hlg. Augustinus*, dans *Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte*, de Ehrhard et Kirsch. Bd X, 2. Paderborn 1910.

tradition du savoir révélé. Homme de son temps et homme de foi, homme de son école et de ses maîtres, homme en un mot de toutes ces influences qui se rencontrent et se composent dans sa pensée, est-ce donc que Roger Bacon n'aurait rien, dans sa doctrine de l'illumination, qui revienne à Bacon lui-même ? Toutes ces idées sans doute se trouvent plus ou moins imprimées en lui par l'esprit du temps et du milieu, elles se trouvent même exprimées dans l'enseignement de maint devancier ou contemporain, mais c'est sa pensée qui en opère, croyons-nous, la synthèse, car malgré toutes nos investigations à travers l'histoire, elle est restée, quant à la manière dont elle profite d'un fonds commun et dont parfois elle l'exprime, sans rien, avant elle ou en même temps qu'elle, qui absolument lui corresponde, et c'est pourquoi sa thèse de l'illumination, distribuée, sinon, si c'est trop dire, organisée comme elle est, nous semble jusqu'à plus ample informé, originale.

DEUXIÈME PARTIE

Illuminations et Expérience

« Gratia Dei illuminat multum et divinae
« inspirationes, non solum in spiritualibus,
« sed corporalibus et scientiis philoso-
« phiae. »
(Opus Majus II, p. 169.*)*

De nos trois illuminations, nous ne connaissons pas encore tout ce que nous avons à connaître : certes, elles ont été suffisamment décrites pour être distinguées les unes des autres, et nous les avons ensuite suivies de front sous les trois aspects communs de leurs nécessité, conditions, finalité, ce qui nous a permis pour conclure de dégager la doctrine qu'elles édifient et de faire valoir le thème qu'elles mettent en œuvre. Mais elles contiennent aussi chacune toute une doctrine qui leur est propre, et c'est leur contribution particulière au problème de la connaissance et de la science humaines, qu'il nous faut maintenant approfondir. Non pas qu'elles soient toutes les trois étudiées avec un égal intérêt, car il n'y a que l'illumination intérieure et l'expérience de l'illumination intérieure qui puissent, dans notre dessein, être ainsi traitées pour elles-mêmes : l'illumination commune et l'illumination primitive et traditionnelle nous arrêteront seulement en vue de cette double étude, mais nous serons à même pourtant, le thème respectif des illuminations une fois développé, de dégager et de nommer l'esprit enveloppé dans cette pensée illuministe, l'esprit qui l'inspire.

CHAPITRE I

L'Illumination universelle

L'illumination universelle pourrait aussi bien être celle par laquelle Dieu a révélé dès l'origine à l'humanité l'universalité du savoir, mais elle est seulement pour nous l'illumination par laquelle le Verbe éclaire tout homme venant en ce monde, et c'est elle qui de loin va la première nous acheminer peu à peu à l'intelligence de l'illumination intérieure. Elle a pour elle, nous nous le rappelons, le témoignage des Pères et des Philosophes, et il nous faut donc demander d'abord à Roger Bacon comment il a compris les deux grandes formules, sacrée et profane, de l'illumination commune : nous saurons alors, son interprétation une fois établie, comment le comprendre lui-même.

§ I. — Les deux formules de l'illumination universelle

L'autorité des Pères et des Philosophes, c'est dans l'espèce celle d'Augustin et d'Aristote enseignant respectivement la vision dans les idées éternelles et l'illumination de Dieu intellect agent de nos âmes, et nous nous adressons d'abord à la plus autorisée, à celle dont nous lisons dans l'*Opus Majus* (1) qu'elle rend l'autre orthodoxe, dès lors qu'elle la trouve, en esprit sinon dans les termes, conforme à elle.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 48. C'était une christianisation en effet de la doctrine de l'intellect agent d'Aristote, que cette application à ladite doctrine, de la doctrine d'Augustin sur Dieu illuminateur des âmes, christianisation analogue à celle de l'Idée platonicienne par la doctrine des exemplaires divins. Cf *Rivista Neo-Scolastica di Filosofia*. Fasc. VI. An. 6, p. 499.

Cette question de la vision dans les idées éternelles qui se laisse déjà si peu facilement comprendre chez Saint Augustin (1), est singulièrement délicate à entendre dans le texte de l'*Opus Majus* où Roger Bacon nous a consigné en passant son interprétation de l'illumination Augustinienne (2). Non point que ce passage soit finalement l'énigme qu'il peut d'abord paraître, mais la pensée y est si bien enveloppée et en si peu de mots et elle va chercher si haut la dernière réponse au problème de la connaissance humaine que le commentateur se sent au-dessous de sa tâche, s'il s'en tient au texte seul pour en faire l'exégèse ; sans compter que ce passage est unique, car c'est à peine si nous avons pu, sous la plume de Bacon, en relever un autre du *Précis de Philosophie* qui de loin l'éclaire (3). Mais l'histoire est là, l'histoire de la pensée contemporaine, et c'est à elle que Bacon nous renvoie pour avoir de l'illumination divine l'idée qu'il s'en est faite lui-même en s'inspirant sur ce sujet de l'enseignement du grand Augustin. S'il nous déclare en effet d'une part, que la pensée du Maître ne veut pas dire seulement ce qu'il vient de lui faire dire lui-même (4), qu'elle implique un autre sens, un sens insinué par les mots eux-mêmes dans lesquels elle s'exprime (5), que par elle le docteur d'Hippone nous apparaît comme ayant le sentiment de plus profondes et plus grandes choses (6), et que de fait elle a été comprise ainsi d'un certain nombre de docteurs (7), et s'il se contente de déclarer tout cela sans nous dire davantage quelle est cette interprétation ni nommer ceux qui l'ont soutenue (8), c'est qu'il s'agissait là

(1) Il va sans dire que nous n'avons pas à en chercher et en trouver nous-mêmes la réponse chez le Docteur d'Hippone, et nous reprenons à notre compte les paroles mêmes du confrère et compatriote de notre Bacon, Pierre-Jean Olivi : « Quid Augustinus super isto senserit, definire non est meum ». (*Quodlibet*, cité dans *De humanae cognit. ratione*, etc... Quaracchi 1883, p. 246.)

(2) *Op. Maj.*, III, p. 48-49 : « ...Sciunt omnes theologi quod Augustinus dicit in Soliloquiis et alibi quod soli Deo est anima rationalis subjecta in illuminationibus et influentiis omnibus principalibus... Et quod plus est, vult pluribus locis quod non cognoscimus aliquam veritatem nisi in veritate increata et in regulis aeternis, et hoc saltem habet intelligi effective et per influentiam ; licet Augustinus non solum hoc velit sed aliud innuit in verbis suis, propter quod quidam posuerunt eum majora hic sentire, ut scitur communiter ».

(3) *Compend. Philos.*, p. 408.

(4) « Non solum hoc velit ».

(5) « Sed aliud innuit in verbis suis ».

(6) « Eum majora hic sentire ».

(7) « Propter quod quidam posuerunt... ».

(8) Il est vrai que l'usage n'était pas alors de nommer les contemporains (mais Roger Bacon fait tant de fois exception à la règle!) et que c'était l'usage d'autre part, avant d'établir une thèse, non seulement de constater les opinions adverses effectivement tenues, mais d'en feindre qui auraient pu

d'une opinion et d'une école connues de tous alors (1) ; si d'autre part il s'en remet, auparavant, à deux simples termes du soin d'apporter sa propre réponse, c'est qu'il citait là une formule plus ou moins en cours au milieu du XIII^e^ siècle, et que ces deux mots sans appareil étaient chargés de doctrine, d'une doctrine familière à l'époque à tout docteur ; n'est-ce pas, après tout, parce qu'il écrit à un Pontife, versé (il le proclame avec tant d'emphase et si souvent (2) !) dans toute la science et toutes les controverses du temps, qu'il laisse ici sa pensée à la fois si concise et si imprécise, alors qu'il laisse ailleurs tant de fois sa plume courir et se répéter dans des sujets, à son avis, encore inconnus de ses contemporains ? Puis donc qu'il nous renvoie ainsi à l'histoire, adressons-nous à l'histoire, pour avoir autant que possible l'information du destinataire des trois *Opus*, et nous verrons bientôt qu'en effet le sens de notre texte ne peut être dégagé, qu'après avoir été au préalable confronté avec elle.

La théorie Augustinienne de la vision dans les idées éternelles demanderait toute une étude qui la suive de près dans sa signification et sa fortune au XIII^e^ siècle et qui compare avec elle l'illuminisme de notre Bacon ; cette étude aujourd'hui n'est pas la nôtre, et nous consultons maintenant juste assez l'histoire pour comprendre, mieux que nous ne l'avons pu une première fois à la simple description du fait, l'idée baconienne de l'universelle illumination, renvoyant pour plus ample information historique à cette étude générale dont nous savons déjà l'urgence.

La pensée d'Augustin qui dominait déjà tout le haut Moyen Age, domine encore au XIII^e^ siècle, mais d'une toute autre manière : à cette époque de fervente renaissance et de prodigieuse élaboration intellectuelle, elle n'est plus aussi volontiers acceptée comme une autorité qu'on révère au-dessus de toutes les autres et dont on se contente par hommage de collationner les enseignements ; elle s'organise doctrinalement en fonction d'une pensée philosophique d'inspiration nouvelle et toute profane, et cela, soit comme chez certains en se l'accommodant aux dépens de cette dernière, soit comme chez certains autres en s'accommodant plutôt à elle à ses propres dépens ; les uns donc, jaloux de son originalité et pureté comme de sa primauté traditionnellement consacrée, cherchent dans leur œuvre d'assimilation doctrinale, à répondre le plus adéquatement possible à l'esprit et à la lettre de

être enseignées, sans l'avoir jamais été, pour autant qu'on peut le savoir du moins dans l'état actuel des connaissances médiévales.

(1) « Ut scitur communiter ».

(2) Cf. les premières pages de l'*Opus Tertium*, et sa lettre d'envoi à Clément IV.

ses enseignements (1), et c'est à bon droit qu'ils sont et qu'ils se disent les Augustinistes, suivant les paroles mêmes du vieux maître Robert de Lincoln qui pourraient aussi bien être leur devise (2) ; les seconds, au contraire, la considèrent toujours comme la règle de l'orthodoxie, mais n'entendent plus cette norme avec la même fidélité et la même rigueur, et quand ils conjuguent la pensée du grand docteur avec la pensée nouvelle qui l'habillait tout à l'heure chez les autres simplement à la mode du temps, il leur arrive, non pas seulement, c'est entendu, de ne plus aller jusqu'au bout d'elle-même, mais de s'arrêter volontiers à mi-chemin et même avant, satisfaits d'être dans la ligne ou direction suivie par Augustin et soucieux surtout de faire œuvre de modernes, arguant par exemple en maints cas embarrassants que le Maître citait simplement les paroles et les pensées des autres sans les prendre à son compte comme docteur (3), — d'où reproches des Augustiniens à leur adresse de composer indûment avec une pensée qui n'était pas celle de la tradition, et reproches en des termes parfois qui ne manquaient pas de véhémence (4). De ces deux courants dont les vicissitudes font en grande partie l'intérêt de l'histoire, au XIII^e^ siècle, de la pensée philosophique et théologique, la théorie de la vision dans les idées éternelles

(1) Tels par exemple dans la question qui nous intéresse, Bonaventure [*Quaestio disputata* dans *De humanae cognitionis ratione, etc...*, p. 62] et son disciple Mathieu d'Aquasparta [*Quaestio disputata prima, Ibid.*, p. 95], pour lesquels d'ailleurs Augustin se trouvait déjà avoir opéré la synthèse, dans sa pensée, de la science aristotélicienne et de la sapience platonicienne [*S. Bonaventurae Sermo. Ibid.*, pp. 80-81].

(2) « Si quaeras quid me moveat... respondeo magna magni Augustini auctoritas ». *De unica forma omnium.* Edit. L. Baur : *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, dans *Beiträge z. Geschichte d. Phil. d. Mittel.*, Bd IX, p. 107.

(3) Tel par exemple Saint Thomas : « In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando ». [*Sum. Theolog.* I, quaest. 77, art. 5 ad 3]. — Cf. aussi *Ibid.*, quaest. 77, art. 8 et 6; — quaest. 84, art. 6; — quaest. 87, art. 4 ad 2; — quaest. 89, art. 7 ad 2. — Cf. G. von Hertling: *Augustinuszitate bei Thomas von Aquin*, dans *Sitzungsberichte der phil. hist. klasse der Kgl. Bay. Akad. d. Wissenschaft.* 1904, pp. 535-602.

(4) Comme c'est le fait de Roger Marston, pour nous en tenir au milieu immédiat même de Roger Bacon : « Patet igitur quod dicentes omnia videri in lumine aeterno, quia videntur a lumine ab ipso derivato, doctrinam Augustini pervertunt, truncatas ejus auctoritates ad proprium sensum non sine sancti injuria convertentes, antecedentibus et consequentibus praetermissis in quibus sancti intentio plenius elucescit... ». « Quidam philosophico nectare inebriati... negant intellectum agentem esse lucem primam, et omnes auctoritates Augustini de luce incommutabili et regulis aeternis ad sensum suum intorquent, sancti doctrinam subvertentes... » [*Quaest. disputat.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 205 et 220; Cf. surtout p. 211.]

est un des plus manifestes et curieux exemples. Parmi les philosophes en effet et les théologiens d'alors, et tous sont aux prises avec ce grand problème qui aussi bien est par excellence à l'époque celui de la connaissance humaine, ceux-ci sensibles avant tout, à la suite d'Augustin, à la part de Dieu dans notre connaissance, se prononcent pour une influence expressément immédiate des idées éternelles, et la mettent en vedette en face de la double influence de notre intelligence et de l'intelligible, de telle sorte que voir pour eux dans les idées éternelles, c'est voir sous la lumière même des exemplaires divins (1); ceux-là au contraire plus sensibles, à la suite d'Aristote, à notre propre causalité et à la causalité des choses, mais reconnaissant toujours la part qui revient à Dieu dans notre intellection comme dans toute action de la cause seconde (2), voient plus volontiers dans l'influence des idées éternelles l'influence même de l'intelligence et de l'intelligible, dont ils disent pourtant que voir sous leur double vertu, c'est voir dans les idées éternelles, parce que l'intellect et l'intelligible sont tous les deux des participations créées de la lumière incréée de ces divines raisons (3). Mais ce n'est pas tout : à commentateurs fidèles, commentateurs fidèles et demi, et nos Augustiniens vont trouver encore plus purs qu'eux : dans la fidélité à Augustin, leur interprétation se trouve dépassée par une troisième, comme

(1) Nous renvoyons aux références déjà données sur l'illumination des Augustinistes : Première Partie. Chap. II, § II, p. 95, note 4; p. 105, note 3; p. 111, note 5.

(2) Comme c'est l'opinion de Thomas d'Aquin, nous le disons à l'instant, qui se trouve en cause avec cette seconde interprétation de l'illumination Augustinienne, nous renvoyons sur ce point tout particulier (un point que Thomas n'oublie pas pas plus que les Augustinistes n'oublient la lumière créée de notre intelligence, mais qu'il ne fait pas valoir comme et autant que les Augustinistes le font valoir), à deux passages caractéristiques de ses Opuscules: *Opuscul. de Spirit. Creatur.*, art. 10; — et surtout *Opuscul. 63 in librum Boethii de Trinitate.* Quaest. I, art. 1.

(3) Tels par exemple, en ce commencement où nous sommes du dernier tiers du XIII^e^ siècle, Saint Thomas, dont la personnalité est assez représentative pour que nous ne citions que lui. Cf. *IV Sentent.* Dist. 49, quaest. 2, art. 7 ad 9; — *De Veritate :* quaest. I, art. 4; quaest. X, art. 11 ad 12; — quaest. XI, art. 3; — *Quodlibet.* X, art. 7; — *Compend. Theologiae*, cap. 129; — *Sum. cont. Gent.* Lib. I, cap. 11; — Lib. III, cap. 47. — Ce sera l'enseignement aussi de la *Somme Théologique*, postérieure en bonne partie à la date des trois *Opus.* Ainsi : I quaest 12, art. 11 ad 3; — quaest. 16, art. 6 ad 1; — quaest. 84, art. 5; — quaest. 88, art. 3 ad 1. — Il va sans dire que l'opinion thomiste était prise à partie directement par nos Augustiniens; ainsi Bonaventure : *Quaest. disput.*, dans *De hum. cognit. ratione*, etc..., p. 62; — Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput. prim. Ibid.*, p. 95; — Henri de Gand : *Sum. Theolog.*, art. I, quaest. 3, n° 18; — John Peckham : *Quaest. disputata*, dans *De hum. cognit. ratione*, etc..., p. 180; — Roger Marston : *Quaest. disput. Ibid.*, p. 203 ssq; — Pierre-Jean Olivi : *Quodlibet. Ibid.*, p. 247.

elle dépassait elle-même la précédente, et elle n'a même historiquement été fondée qu'en fonction de celle-là, pour rendre, en dehors d'elle, avec le plus d'approximation possible, la pensée du docteur d'Hippone (1). Voir en effet dans les idées éternelles, ne serait-ce pas pour Augustin, voir les idées éternelles elles-mêmes et en elles toute vérité ? Tel est du moins le sentiment de toute une école qui pratique avec une scrupuleuse ferveur l'exégèse Augustinienne (2), de telle sorte que la question de l'illumination reçoit encore une réponse, et cette réponse aussi bien nous ne pouvions pas ne pas la présumer déjà en parlant des deux grands mouvements qui se partageaient l'esprit du temps à l'endroit d'Augustin. C'est ainsi qu'il y avait à l'époque trois grandes solutions au problème de la vision dans les idées éternelles, et l'on peut même pour mieux en traiter ultérieurement, leur donner à chacune le nom qui leur convient, suivant qu'elles épousent plus ou moins fidèlement l'idée et les termes mêmes de la doctrine Augustinienne : l'interprétation maximiste, selon laquelle nous voyons dans les idées éternelles comme dans un objet qui nous représente toute vérité; l'interprétation minimiste, selon laquelle nous voyons dans les idées éternelles comme dans un principe dont la vertu fait toute la vertu de ce que nous connaissons et de ce qui nous fait connaître, l'intelligence et l'intelligible; l'interprétation moyenne selon laquelle nous voyons dans les idées éternelles comme sous la vertu d'une cause qui nous fait connaître expressément elle-même par l'immédiate irradiation de sa lumière, — et ce sont elles trois qu'il nous est possible, croyons-nous, d'identifier dans notre passage de l'*Opus Majus*, dont l'intérêt est si puissant dès lors pour la bonne intelligence de l'illumination universelle.

L'on ne saurait douter que Roger fasse allusion à la solution exhaustive des intuitionnistes, quand après avoir donné par une simple incidente,

(1) Pierre-Jean Olivi : *Quodlibet. Ibid.*, p. 246 : « Quidam magni voluerunt et volunt quod Deus sit ratio nobis intelligendi... ad hoc moti... quia licet secundum verborum superficiem auctoritates Augustini videantur innuere sensum illum erroneum [scilicet de immediata Dei visione] quem superius reprobavi, et nullo modo credendum videatur quod Augustinus talem mentem habere potuerit, idcirco nisi sunt magistri exponere dicta ejus secundum illum modum quem sine errore praedicto magis sonare videntur »

(2) Peut-être « école » est-ce trop dire; en tous cas, on ne saurait contester qu'il y eut au XIII^e^ siècle, à propos de la question de la vision dans les idées éternelles, un certain nombre d'intuitionnistes, et leur existence nous est attestée à la fois par un Augustinien comme Pierre-Jean Olivi [*Ibid.*, p. 245] et par un représentant de la pensée nouvelle, comme Saint Thomas [*I Sent.* Dist. XVII. Quaest. I, art. 4], sans que nous sachions pourtant encore le nom d'aucun d'eux : Guillaume d'Auvergne serait celui qui se rapprocherait le plus de leur manière de voir, mais on ne saurait dire que sa doctrine est un intuitionnisme vrai.

sa propre opinion sur le problème augustinien, il nous parle d'une autre interprétation d'Augustin : une fidèle exégèse du texte, maintenant que nous avons l'information de l'histoire, va nous en convaincre, en faisant rendre à la phrase et aux expressions apparemment imprécises toute la signification qu'elles renferment. Cette seconde interprétation en effet ne reconnaît pas seulement à l'illumination le sens que Bacon vient de lui assigner, elle lui attribue encore un autre sens et une autre valeur (1) ; or l'interprétation baconienne, à nous en tenir à la simple lettre et quittes par conséquent à revenir sur elle pour la mieux identifier si c'est possible, comprend la vision dans les idées éternelles comme une connaissance opérée sous l'efficience et par l'influence des exemplaires divins (2); l'interprétation qu'il s'agit d'identifier doit donc s'entendre d'une vision dans les raisons divines considérées non plus comme des principes qui nous font connaître, mais comme des objets que nous voyons et dans lesquels nous connaissons toute vérité, et cela pour une double raison : parce qu'ainsi le demande le fait même qu'elle s'oppose à l'interprétation de notre auteur, et surtout parce qu'ainsi l'exige la façon dont elle s'oppose à elle.

Si l'on prête d'abord une attention toute particulière aux deux expressions si denses auxquelles recourt Roger Bacon pour caractériser en passant sa solution personnelle, on les voit prendre une valeur bien définie dans le vocabulaire philosophique et théologique du temps en matière d'illumination : elles constituent en effet telles quelles ou sensiblement telles, à partir du second tiers du XIII^e^ siècle (3), une formule alors en cours où l'on trouve consignée une réponse à la question de la vision dans les idées éternelles, réponse toute positive ; mais elles ne la constituent pas à elles seules tout entière, car il y a une réponse négative, et notre formule comprend avec elles un autre membre étroitement corrélatif du premier, parce qu'elle n'a d'autre raison d'être que d'exprimer par ce double moyen, en des termes plus ou moins lapidaires et historiquement assez variés, une distinction capitale suivant laquelle les idées éternelles sont, quand nous voyons en elles, non pas ce que nous connaissons, mais ce par quoi nous connaissons : elles nous font voir sans se faire voir (4). Puisque de ces deux membres, nous tenons

(1) « Licet Augustinus non solum hoc velit, sed aliud innuit... »

(2) « Et hoc saltem habet intelligi effective et per influentiam ».

(3) Sans que nous entendions signifier, cela disant, qu'elles ne remontent pas plus haut dans l'histoire, mais il nous suffit de les constater à cette époque.

(4) Ainsi : Alexandre de Halès : *Summa*, Pars I. Quaest. 2, memb. 3, art. 1 ad 1; — Bonaventure : *Quaest. disputat.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., p. 68 ad 17; — Henri de Gand : *Sum. Theolog.*, art 1. Quaestio 3 n^os^ 8 ssq; — *Quodlibet* IX, 15. Fol. 383, édit. 1518; — Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disputat. prima*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 97;

l'un déjà dans les deux expressions qui nous font comprendre la vision dans les idées éternelles comme une connaissance opérée sous l'efficience et par l'influence des « rationes aeternae », où donc se trouve l'autre ? Dans l'incidente qui fait suite immédiate, tout simplement ! , car elle s'oppose à l'interprétation baconienne, et celle-ci précisément formulée comme elle est, en suppose une autre qui s'oppose à elle ; c'est donc cette dernière, connue par nous sur le témoignage de l'histoire, qui se trouve signifiée dans l'incidente à identifier, sans se faire au premier abord connaître par elle, et nous pouvons présumer déjà avec infiniment de vraisemblance quelle est cette interprétation sous-entendue par Roger Bacon, à l'instar, comme il nous l'assure, d'Augustin lui-même : elle doit être l'interprétation intuitionniste.

Et elle l'est bien en effet, si nous considérons maintenant la façon dont elle s'oppose à la solution baconienne. Et d'abord l'allure respective des deux incidentes qui sous la plume de Bacon consignent l'une et l'autre opinion : si Saint Augustin, lisons-nous, nous enseigne que nous ne voyons rien en fait de vérité que dans les idées éternelles, cela doit s'entendre « du moins » ou « au moins » (2) d'une connaissance opérée sous l'efficience et par l'influence des « rationes aeternae », bien que le grand docteur veuille signifier par là autre chose; et quel est donc cet autre sens moins inadéquat à la pensée du Maître, sinon le sens intuitionniste lui-même ? Ce sens justement, nous le trouvons désigné mieux encore que par la simple allure de la phrase : par les termes mêmes dans lesquels Bacon nous parle de cette opinion qui n'est pas la sienne. C'est d'abord par rapport au premier sens, un sens plus fort et plus profond, car Augustin enseigne avec sa théorie de la vision dans les idées éternelles plus et de plus grandes choses qu'on ne croit (3), quand on interprète simplement sa pensée dans le sens d'une connaissance en laquelle nous serions mûs seulement par les raisons divines, sans qu'elles soient vues de nous, mais nous savons qu'il n'y a, par rapport à la solution baconienne, d'autre interprétation plus forte que l'interprétation dite, par définition, maximiste ; c'est ensuite le sens comporté par les termes mêmes dans lesquels se formule chez Augustin sa conception de l'illumination divine (4) ; or à la lettre, la vision dans les idées éternelles

103 ad 6; 105 ad 14; *Quaest. disput. tertia. Ibid.*, p. 135 ad 4; p. 136 ad 6; — Roger Marston : *Quaest. disputat. Ibid.*, p. 214 ad 9; —John Peckham : *Quaest. disputat. Ibid.*, p. 182. — Cf. Saint Thomas : *Sum. contra Gentes.* I, cap. 11 ad 5; — *Sum. Theolog.*, I, Quaest. 84 art. 5.

(1) Licet Augustinus non solum hoc velit, sed aliud innuit, etc... ».

(2) « Et hoc saltem habet intelligi, etc.... ».

(3) « Propter quod quidam posuerunt eum majora hic sentire... »

(4) « Sed aliud innuit in verbis suis ».

peut-elle être autre chose que la vision des idées éternelles elles-mêmes et par conséquent de toute vérité en elles ? Voilà bien, sans qu'on puisse s'y méprendre, l'interprétation intuitionniste nommément désignée, et il est bon d'y insister : cette seconde manière d'entendre la vision dans les idées éternelles est celle, pour Roger Bacon, qui est la mieux ajustée à l'idée et aux expressions d'Augustin (1) ; elle ne s'oppose donc point à la sienne propre, comme à un sens juste s'oppose, à propos d'une pensée à interpréter, un autre sens qui ne l'est pas, mais comme le sens exhaustif s'oppose à un moindre sens, lequel pour certaines raisons, peut être nécessaire, mais n'en demeure pas moins ce qu'il est aux yeux de l'exégète fidèle : un moindre-aller ; c'est là une remarque qui n'est pas sans intérêt et dont nous ferons plus loin notre profit, lors des intuitions de l'illumination intérieure. A toutes ces preuves viennent s'en ajouter deux autres qui les confirment et dont nous trouvons la première, sans sortir du texte lui-même : Bacon nous y assure en effet qu'une telle interprétation scrupuleusement fidèle, était au su de ses contemporains, celle de certains disciples d'Augustin (2). Or il est avéré qu'au cours du XIII^e^ siècle un certain nombre de philosophes et de théologiens allaient jusqu'au bout de la pensée du Maître et faisaient de la vision dans les idées éternelles, la vision des idées éternelles elles-mêmes (3). Quant à la seconde, nous l'empruntons à un passage du *Précis*

(1) Alors que Pierre-Jean Olive, par exemple, nous dit d'elle [*Op. citat.*, p. 246] que « licet secundum verborum superficiem auctoritates Augustini videantur innuere sensum illum..., nullo modo credendum videtur quod Augustinus talem mentem habere potuerit... », déclarant dès lors qu'elle doit avoir à son sens plus de fausseté que de vraisemblance, « meo judicio plus debet esse error quam opinio ».

(2) « Proter quod quidam posuerunt eum hic majora sentire, ut scitur communiter ».

(3) Nous avons donné déjà [p. 180, note 2] le témoignage de Pierre Olive. A vrai dire, peut-être n'est-il pas aussi probant qu'il en a l'air ; par le peu que nous avons en effet du manuscrit [Biblioth. Borghèse n° 190], notre franciscain ne se serait-il pas abusé sur la pensée d'Augustiniens bien orthodoxes comme Bonaventure et ses disciples, dont, en effet, c'est la doctrine [*De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 65; 66; 68; 213] que les « rationes aeternae a cognoscente attinguntur, licet aliter a viatore et aliter a comprehendente, aliter a sciente et aliter a sapiente, aliter a prophetante et aliter a communiter intelligente »... (Sur ce prétendu intuitionnisme de Bonaventure, Cf. P. Ephrem Longpré : *La Théologie mystique de Saint-Bonaventure*, dans *Archivum francisc. histor.*, T. XIV, p. 61 ssq). Ce n'aurait pas été, il s'en faut, la première fois que l'idée de l'illumination chez ces Augustinistes eût été, par son air et tout son vocabulaire intuitionnistes, l'objet de méprises de la part des contemporains, et Pierre Olive qui se contente, en cette question de la vision dans les idées éternelles, de relater les opinions des docteurs de son temps, sans chercher lui-même pour son propre compte la pensée d'Augustin, aurait alors gagné à bien se convaincre avec Henri de Gand [*Sum. Theolog.*

de Philosophie (1), où Roger traitant des rapports de la vérité et de la vertu se réclame de ses habituelles autorités en la matière, l'Écriture, les Arabes, Saint-Augustin, et nous renvoie à propos de celui-ci au huitième Livre de la *Cité de Dieu*. Nous y lisons (2) qu'Augustin se demande, au sujet de Socrate, s'il fut conduit à sa philosophie par le sentiment qu'il avait de l'incertitude de la connaissance humaine ou par le prix qu'il mettait dans l'excellence de la vertu ; il opine pour cette seconde interprétation, remarquant, entre temps, que pour le vieux philosophe grec, l'homme en quête de vérité doit commencer par la pratique des sciences morales et non par l'étude des sciences spéculatives, parce que la purification du cœur nous achemine à voir toute vérité en Dieu et Dieu lui-même (3). Or, c'est là, déclare ailleurs Bacon en termes exprès (4) l'enseignement aussi d'Augustin qui sur ce point suit Socrate et l'approuve. Il est donc entendu qu'au moins ceux qui ont le cœur pur voient dans les idées éternelles en voyant les idées éternelles elles-mêmes, et c'est sans nul doute ce sens profond auquel Roger faisait tout à l'heure allusion, sans cesser d'opiner pourtant pour un sens

Art. I Quaest. 3 n° 23] que « cernere sumitur hic large pro intellectu attingere quocumque modo.... », ou à s'édifier avant son confrère et compatriote Richard de Middletown [*Quaest. disput.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., p. 233] sur les caractères de l'intuition. En tous cas, on ne saurait faire fonds sans réserve, ainsi que l'a fait un historien, Portalié, dans *Dict. de Théologie Catholique*, T. I, col. 2510, sur la critique de l'explication intuitionniste de la part d'Augustiniens comme Bonaventure (Cf. *In. II Sentent.*, Dist. XXIII, art. II, q. III), et ses disciples, comme si elle impliquait qu'il y eût à l'époque une véritable école intuitionniste, car d'un côté il semble bien que nos Augustiniens aient en vue seulement Platon et ses disciples immédiats [*De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 62; 94], et d'un autre cette critique peut attester de leur part seulement le souci de faire mieux comprendre de leurs contemporains leur propre pensée, suspecte en effet d'Intuitionnisme; il est permis de présumer que les Intuitionnistes étaient loin d'être aussi nombreux que les représentants des deux autres interprétations de l'illumination augustinienne, et c'est pourquoi peut-être Bacon nous parle d'eux comme de « certains » interprètes seulement, lesquels d'ailleurs ne sont peut-être plus ses contemporains, car « posuerunt » est au passé, comme chez Olivi « quidam aliquando dicere voluerunt ».

(1) *Compend. Philos.*, pp. 407-408.

(2) Cap. III.

(3) « ... Socrates pater philosophorum, cum quaereretur ab eo, quare non voluit in primitivo tempore studere in scientiis speculativis, sed tantum in moralibus, ait se non posse lumen sapientiae percipere nisi anima ejus fuisset exculta virtute; sed tunc Deum ipsum videret, et causas et rationes rerum et scientiarum in eo veraciter contemplaretur, sicut vult beatus Augustinus libro octavo De Civitate Dei et alii praeter ipsum ».

(4) *Op. Maj.*, III, p. 49.

moins absolu (1), ce qui nous permet en passant de lever d'après notre Augustinien, une difficulté dans la pensée d'Augustin : celui-ci reconnaît, et il en tire maintes fois argument, que les méchants eux aussi voient dans les idées éternelles ; ne serait-ce pas qu'ils voient en elles sans les voir, simplement sous leur influx, tandis qu'elles se laissent entrevoir des âmes simplement vertueuses et qu'elles deviennent déjà pour elles des objets de contemplation (2) ?

Voici donc une interprétation sûrement identifiée : serons-nous aussi heureux avec l'interprétation même de Roger Bacon ? Si elle nous fait connaître en effet sa formule, nous ne l'avons point encore reconnue à travers sa formule, et elle peut se dire aussi bien, semble-t-il, de la vision dans les idées éternelles entendue comme une connaissance opérée sous l'efficience et l'influence expressément immédiates des idées éternelles, que de la même vision entendue comme une connaissance opérée plutôt sous l'efficience et l'influence de ces deux principes participés de leur divine lumière qui s'appellent l'intelligence et l'intelligible, — et même mieux de la seconde que de la première, car Roger Bacon veut-il dire autre chose que ce que disaient dans les mêmes termes d'autres contemporains avant lui et autour de lui déjà, à savoir : que nous voyons dans les idées éternelles, du fait simplement que nous voyons dans et par le double effet qui est en nous le vestige ou le témoin de leur influence sur nous, la lumière de l'intellect

(1) Pour autant du moins qu'il s'agit de l'illumination générale, car cette illumination de la vertu est, nous le savons, une illumination toute spéciale qui s'appelle l'illumination intérieure.

(2) Les trois interprétations classiques, en effet, de la vision dans les idées éternelles peuvent s'exclure chez les Augustiniens, elles ne s'excluent pas, croyons-nous, autant chez Augustin, et elles sont en droit de revendiquer chacune dans ses traités les passages en effet qui leur correspondent ; le tort des historiens est de tenir pour l'une, à l'exclusion des deux autres, comme si la pensée du Maître sur cette question de l'illumination était bien définie et définitive, comme l'est une doctrine systématique, alors qu'elle n'est rien autre chose, comme l'a bien vu un historien [G. von Hertling : *Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme in dreizehnt. Jahrhund. Festrede gehalt. in der öffentl. Sitzung d. König. Akad. d. Wissenschaft*, 12 nov. 1910. München, pp. 19-20] qu'une paraphrase plus ou moins imagée du mystère métaphysique de la connaissance humaine, et qu'il y aurait lieu en particulier, pour arriver à quelques précisions intéressantes, de reprendre et de commenter les textes litigieux dans leur ordre chronologique. [Cf. O. Rottmanner : *Unerlässlichkeit historisch-chronologischer Behandlung und Benutzung der Schriften St. Augustins. Akten des internationalen Katholischen Gelehrtenkongresses.* München. 1900, pp. 265 ssq.]

qui nous fait connaître et la clarté de l'intelligible qui se fait connaître (1).

Certes, telle qu'elle s'énonce, l'opinion de notre docteur ne porte point avec elle la marque bien manifeste de son identité (2), mais nous ne croyons pas qu'il faille présumer ainsi qu'elle répond plutôt par sa formule à l'interprétation minimiste de la pensée d'Augustin, car elle peut aussi bien correspondre, formulée comme elle est, à une autre opinion du temps assez spécieuse, opinion qui pour comprendre la vision dans les idées éternelles comme une connaissance dont une lumière immanente fait la vertu, lumière différente de la double lumière participée déjà de l'intellect et de l'intelligible, ne reconnaissait pas moins expressément avec ce « lumen » influé par les « rationes aeternae », l'immédiate irradiation des divines raisons (3). Quelque ingrate pourtant qu'elle puisse paraître dans sa forme, nous sommes en état de l'identifier. C'est le moment en effet de

(1) Tels par exemple Bonaventure, qui réprouve la thèse en question, et Thomas d'Aquin, qui l'approuve et l'enseigne comme l'interprétation véritable de la pensée Augustinienne. Bonaventure : *Quaest. disput.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., p. 62 : « Ad cognitionem certitudinalem necessaria concurrit ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam ejus solum. Et hic quidem modus dicendi est insufficiens... ». — Cf. Mathieu d'Aquasparta, *Ibid.*, p. 95. — Thomas d'Aquin : *Sum. cont. Gentes* I, cap. 11 ad 5 : « Deus est in quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito... sed quia per ejus influentiam omnis causatur in nobis cognitio ». Et cette influence, « nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, scil. ipsum lumen intellectuale quod est in nobis... ». [*Sum. Theol.* I, Quaest 84, art. 5.]

(2) Une concession qui ne s'impose pas d'ailleurs, car l'on pourrait, par exemple, faire état de certaine formule où sous le terme identique d' « effective » se trouve expressément enseignée l'immédiate irradiation des idées éternelles, formule que nous relevons sous la plume du premier docteur de l'école franciscaine, Alexandre de Halès : *Sum.*, Pars I, Quaest. 2, memb. 3, art. 1 ad 1: « Dicendum quod videri seipso dicetur dupliciter: effective et materialiter. Dicendum igitur quod lux etiam videtur seipsa et per se ipsam effective, quia non est alia causa quae faciat lucem videre, nisi ipsa; est tamen aliqua causa materialis in qua scil. lux videtur, quemadmodum in aere vel in colore... Eodem modo lux aeterna in praesenti videtur seipsa... ». Mais il vaut encore mieux, en cherchant à identifier notre formule, chercher l'indice de son identité chez Bacon, s'il est possible de l'y trouver.

(3) Telle semble bien être l'opinion de Mathieu d'Aquasparta: *Quaest. disput.*, dans *De hum. cognit. ratione*, etc... *Prima*, p. 97 : « Lumen illud [divinum] movendo nostrum intellectum, influit quoddam lumen menti nostrae, ita quod per lucem divinam videt objective et quasi effective, sed per illud et in illo lumine videt formaliter... »; p. 105 ad 14; — *Tertia*, p. 157 ad 12; — opinion hybride critiquée à la fois par Roger Marston [*Quaest. disput. Ibid.*, p. 216 ad 15], et semble-t-il, en passant, par Thomas [*Opuscul. 63 in libr. Boethii de Trinitat.* Quaest. I, art. 1].

rappeler que Roger Bacon tenait fidèlement pour Augustin avec toute l'école qu'il se plaît à nommer de son temps traditionnelle ; or l'interprétation la plus adéquate possible en dehors de l'interprétation intuitionniste était la thèse communément alors enseignée par les représentants de l'Augustinisme philosophique ; il est donc très vraisemblable que notre Augustinien devait comprendre la vision dans les idées éternelles comme la vision de toute vérité sous l'irradiation expressément immédiate des exemplaires divins. Il est même sûr qu'il l'entendait ainsi, car nous en avons la preuve dans un autre passage capital de son œuvre que nous connaissons déjà pour l'avoir relevé dans l'un des deux derniers fragments découverts de l'*Opus Tertium* (1). Nous y lisons que l'illumination divine universelle est « une certaine » illumination dont nous savons qu'elle est et s'appelle, à sa manière, spéciale, et précisément cette certaine illumination spéciale a pour caractère d'être de la part des idées éternelles une illumination telle que par elle les raisons divines sans se faire voir nous font voir, non plus, c'est entendu, par le truchement de l'intelligible et de l'intelligence, mais surtout par le rayonnement exprès de leur lumière. Et c'est pourquoi revenant maintenant à notre texte de l'*Opus Majus*, nous pouvons remarquer la progression qui s'y trouve : Dieu nous illumine; qu'est-ce à dire ? Il nous illumine en ce qu'il déverse sur nous ses rayons comme un soleil auprès duquel les anges ne sont plus pour nous dans leurs illuminations que des étoiles. Il y a plus (2) : il nous illumine en ce qu'il nous fait voir dans ses idées éternelles comme dans un principe qui nous présente toute vérité. Il y a mieux (3) : il nous illuminerait, au dire de certains Augustiniens, en ce qu'il nous fait voir dans ses exemplaires comme dans un objet qui nous représente toute vérité..... et pourtant notre docteur ne va pas jusqu'à cette dernière idée de l'illumination qui répond le mieux, de son aveu, aux vues et aux expressions d'Augustin lui-même ; il s'en tient à une autre, mais s'il s'arrête à elle, c'est qu'il faut « du moins » et « au moins » faire comme elle de la vision dans les idées éternelles, une connaissance qui s'opère sous l'efficience et par l'influence même des idées éternelles : parce qu'elle inclut l'interprétation la plus adéquate d'Augustin après l'interprétation intuitionniste, l'opinion de Bacon exclut l'interprétation minimiste, et il reste bien l'interprétation que nous avons en effet trouvée, l'interprétation moyenne, — toutes conclusions qui nous serviront plus loin de principes pour mettre

(1) *Fragm. Duhem.*, p. 167.
(2) « Et quod plus est ».
(3) « Licet Augustinus... aliud innuit..., propter quod quidam posuerunt eum majora hic sentire ».

au point au milieu des divergences des historiens, l'enseignement de Baco, à propos de l'illumination universelle.

Passons maintenant à la formule profane de l'illumination. Comme l'autorité appartenait à l'instant entre tous les Pères à Saint-Augustin avec sa doctrine de la vision dans les idées éternelles, elle revient maintenant entre tous les Philosophes au Stagyrite avec sa doctrine de l'intellect agent. C'est donc celle-ci qu'il s'agit de bien entendre, et il va sans dire que nous ne nous demanderons pas comment Aristote l'a comprise, pas plus que nous nous sommes demandés tout à l'heure comment Augustin avait compris sa théorie de la vision dans les raisons divines : tout ce que nous cherchons, c'est de savoir comment Roger Bacon l'a envisagée et interprétée lui-même.

Le « prince des philosophes » (1) nous enseigne que l'âme humaine est essentiellement possible, entendez par là qu'elle est en puissance à l'égard de la science et de la vertu ; elle ne saurait donc tenir le vrai et le bien d'une faculté actualisatrice qui lui serait immanente : elle doit les recevoir, et elle ne peut les recevoir que du dehors. Naturellement cet agent extérieur qui la lui dispense est supérieur à elle, puisqu'il se comporte à son endroit comme le principe qui la fait passer de la puissance à l'acte ; il doit être d'autre part et ne peut s'appeler qu'une intelligence, parce qu'il vient nous conférer la science et la vertu, et l'on sait qu'au dire de Bacon c'est sous des noms différents la même intelligence qui, pour Aristote, connaît le vrai, puis l'aime sous forme de bien et enfin l'opère. Mais cette substance intellective, extérieure et supérieure à l'âme, quelle est-elle ? L'intelligence angélique ? Sans doute, mais comme elle n'est illuminatrice que parce qu'elle est à son tour illuminée, l'intelligence qui nous éclaire ne peut être finalement que celle qui s'appelle la Pensée de la pensée : l'intellect agent de nos âmes, c'est Dieu lui-même (2). Telle est l'interprétation des plus grands et des plus qualifiés commentateurs du Maître, Alfarabi et Avicenne; telle est celle, unanime, des anciens docteurs, représentants de nos jours de la tradition et consommés en sagesse divine et humaine, Robert Grosseteste, évêque de Lincoln et Adam de Marisco, pour ne citer que les plus fameux (3); telle est en particulier la thèse de

(1) *Op. Maj.*, III, p. 66.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 45; — *Op. Tert.*, p. 74.

(3) Bacon raconte même à propos d'Adam de Marsh « le plus grand clerc du monde avec Robert de Lincoln », une anecdote très significative de la pensée du vieux franciscain d'Oxford. Quelques frères mineurs ayant insisté auprès de lui pour savoir ce qu'était, à son avis, cet intellect agent dont la notion prenait du crédit dans les écoles, Adam aurait répondu : le corbeau d'Elie — Werner remarque [*Die Psychologie, Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des*

Messire Guillaume d'Auvergne, que j'ai deux fois entendu, nous assure Roger, enseigner solennellement devant l'Université assemblée par le vénérable évêque de Paris (1). Et pourtant l'on rencontre partout de nos jours nombre de philosophes et de théologiens, déclarant que la connaissance requiert dans le sujet qui connaît deux principes, l'intellect agent et l'intellect possible, et qu'elle s'opère par la vertu respective de ces deux intellects une fois que les espèces des choses sont reçues dans l'esprit (2). Personne ne le niera, si l'on veut attester par là seulement ce fait patent : l'intellection résulte du concours de trois facteurs, l'intellect agent, l'intellect possible et l'intelligible. Mais tous ces « modernes », et ce terme est peut-être bien ici, sous la plume de notre docteur qui vient de célébrer l'opinion de la Tradi-

Roger Baco dans *Sitzungsberichte der philos. histor. Klasse d. Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften.* Wien 1879, p. 489, note 1] qu'une autre version qu'il estime plus juste [?] porte « currus Eliae » —, voulant signifier par cette image l'idée d'une connaissance où Dieu se comporterait comme l'intellect qui nous fait connaître.

(1) De ces deux assemblées, l'une eut lieu vraisemblablement, au dire d'un historien [Noël Valois : *Guillaume d'Auvergne*, Paris 1880, p. 26] le 13 janvier 1241. En tous cas, Bacon commet ici une grosse méprise sur la pensée de Guillaume d'Auvergne, à moins que celui-ci n'ait consenti sur la fin de sa vie, devant le crédit croissant dont jouissait la psychologie nouvelle, à donner au Dieu illuminateur d'Augustin le nom d'intellect agent qu'il lui refuse dans ses traités, lesquels datent tous de la seconde décade du XIII^e^ siècle. L'évêque de Paris enseigne bien que l'intellect agent ne saurait être une partie de l'âme ni exister dans l'âme, « apud animam humanam vel vim vel partem ipsius vel ipsam essentiam ejus » [*De Anima*, Pars V, cap. VII; — Cf. Baumgartner : *Die Erkenntnislehre des Wilhelms von Auvergne*, dans *Beiträge zur Geschichte d. Phil. d. Mittel.*, Bd II, pp. 49-52], mais il ne reconnaît pas pour cela un intellect agent qui, séparé de nous, nous ferait connaître [*De Universo II*, Pars I, cap. 16. Orléans 1674, p. 822 ssq; — Baugmartner, *op. cit.*, pp. 46-47]; c'était là d'après lui la pensée d'Aristote et celle surtout de ses commentateurs Arabes, « nec Aristoteles, qui hoc unquam posuit aut cogitavit [à savoir que l'intellect agent était une partie de l'âme], verum intelligentiam agentem separatam et spoliatam posuit » [*De Anima*, Pars VII, cap. 5], et elle ne peut être celle d'un philosophe chrétien [Werner, *Wilhelms Verhältnis zu den Platonikern*, dans *Sitzungsb. der philos. hist. Klas. d. Kais. Akad. d. Wissensch.*, Wien 1873, Bd 74, p. 130 ssq]. L'intellect actif, extérieur ou intérieur à nous est inutile, « Formae intelligibiles non fiunt in intellectu materiali per receptionem earum ab aliqua intelligentia agente seu illuminante » [*De Anima*, Pars VII, cap. 5], car il n'y a en nous qu'une intelligence, laquelle est à la fois active et passive [*Ibid.*, cap. 3 et 8; Baumgartner, *op. cit.*, pp. 52-54]. Cette intelligence, nous le savons [Cf. I Partie, cap. II, § II, p. 95, note 4] ne connaît pas pour notre Augustinien fidèle, sans être expressément illuminée de Dieu, et c'est précisément parce que Guillaume se prononce à la fois pour l'illumination divine et contre la présence en nous de l'intellect agent, que Bacon a pu s'abuser ainsi sur sa pensée.

(2) *Op. Tert.*, p. 74.

tion, affecté d'une certaine note disqualifiante, entendent bien dire autre chose, et cette doctrine qu'ils vantent comme donnant le dernier mot de la pensée du Stagyrite, enseigne que l'intellect agent ne saurait être une substance séparée et qu'il est bel et bien une partie de l'âme. Or, nulle interprétation ne peut être plus contraire à l'esprit et à la lettre de la doctrine Aristotélicienne, et Roger Bacon s'applique à nous le montrer avec une verve dialectique qui n'est pas sans intérêt. Que s'il déploie dans cette œuvre de critique et de polémique un zèle tout particulier, c'est qu'il a pour cela de graves raisons. Il voit d'abord dans une telle nouveauté l'ennemie singulière de son propre dessein doctrinal : montrer l'accord infrangible de la raison et de la foi sur la base de l'illumination divine universelle; il ne peut donc en vérité assister avec indifférence à son crédit croissant dans les écoles. S'en serait-il accommodé, que les luttes du temps le pressent et l'enrôlent : cette question en effet de l'intellect agent considéré comme une substance séparée ou comme une simple puissance de l'âme, était alors devant les impérieux progrès de la pensée d'Aristote et aux yeux du moins d'un certain nombre de retardataires dans le camp Augustiniste, une des plus importantes et délicates qui fussent en litige entre partisans de la tradition et tenants de la philosophie nouvelle; faut-il dire aussi qu'elle s'agitait en pleine crise averroïste, une crise où sans doute anciens et modernes faisaient front avec ensemble contre l'impie, mais dans laquelle pourtant, il nous le paraît du moins, il ne devait pas être indifférent pour la pleine aisance de la controverse et la bonne efficacité des coups, que l'intellect agent fût d'une façon radicale entendu comme une faculté de notre âme ou comme une substance séparée identifiée avec Dieu lui-même, cette dernière opinion n'oubliant après tout, à travers Aristote, ni Augustin, ni quoi qu'en aient ses représentants (1)... Averroës lui-même ? Roger Bacon en tous cas sentait bien l'actualité du sujet quand il nous déclare que, lors même que cette thèse de Dieu intellect agent de nos âmes ne serait pas ordonnée au dessein général de son œuvre, il insisterait encore sur elle, pour elle-même, précisément, dit-il (2), pour réfuter dans la thèse adverse la plus grande erreur qui ait envahi la philosophie et la théologie de son temps. C'est donc à la fois pour répondre aux besoins de sa propre doctrine et dans un souci d'urgente opportunité, qu'il n'attend pas de traiter au long et au large cette question si controversée du « lieu » de l'intellect agent, dans son œuvre encyclopédique définitive

(1) Nous aurons l'occasion de remarquer bientôt que Roger Bacon ne cite point ici Averroës ou ne le cite que pour lui contester son patronage.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 45; — *Op. Tert.*, p. 74.

dont les *Communia Naturalium* auxquels précisément il nous renvoie (1) nous semblent être une partie, qu'il y insiste dans l'*Opus Majus* (2), qu'il la reprend avec plus de développement dans l'*Opus Tertium* (3) et qu'il prie le Pape d'opérer lui-même la synthèse de ces deux rédactions successives pour avoir du sujet une connaissance compréhensive vraiment claire et utile (4). Nous avons donc nous aussi à nous rendre à cette recommandation de l'auteur, mais pour éviter de nous étendre, nous laissons cette fois au lecteur le soin de reprendre ici lui-même fil par fil toute la trame de l'interprétation baconienne dans les deux moments qu'elle nous semble comprendr, l'exposition critique d'abord de la pensée d'Aristote, puis l'exégèse d'un texte du Stagyrite mal traduit par les modernes.

Toutes ces expressions d'intellect agent, d'intellect possible, d'acte pur et de puissance, etc..., ne sont pas en usage chez les Pères qui les ignoraient (5) ; elles sont le fait des Philosophes et c'est pourquoi il fallait les traiter suivant les voies de la Philosophie (6). Mais elles ne laissent pas pourtant de rejoindre les expressions de la Tradition, et c'est cette équivalence maintenant qu'il importe pour terminer de faire ressortir. Dieu, pour Augustin, nous illumine : et pourquoi ? parce qu'il nous fait connaître; et comment ? en influant sur nous expressément par ses idées (7). Il n'y a que Dieu pour Aristote qui soit notre intellect agent : et pourquoi ? parce qu'il fait que nous connaissions, étant sans lui simplement aptes à connaître ; et comment ? en influant sur nous par sa lumière (8) : le Dieu illuminateur des Pères et de l'Ecriture est bien le Dieu illuminateur des Philosophes (9), et les deux formules, sacrée et profane, de l'illumination sont défi-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 47. — Cf *Communia Natur.*, Lib. I, Pars IV, p. 302, édit. Höver, dans *Jahrbuch für Philos. und. spekul. Theolog.*, Bd XXV.

(2) *Op. Tert.*, pp. 45-47.

(3) *Op. Tert.*, pp. 75-79.

(4) *Ibid.*, p. 79.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 47.

(6) Telle est la signification en effet de cette bizarre incidente « non a sanctis » qui se trouve insérée dans le texte de l'*Opus Majus* (loc. cit.) et dont un passage analogue des *Communia Naturalium* [Lib. I, Pars IV, édit. Höver, p. 307] nous donne la clef.

(7) *Op. Maj.*, III, pp. 48-49 : « Soli Deo est anima rationalis subjecta in illuminationibus et influentiis... », car « ... non cognoscimus aliquam veritatem nisi in veritate increata et in regulis aeternis, et hoc saltem habet intelligi effective et per influentiam ».

(8) *Ibid.*, p. 45 : « ... Intellectus agens dicitur qui influit in animas nostras illuminans ad scientiam, etc... ».

(9) « Illuminat enim omnem hominem venientem in hunc mundum, sicut dicit Scriptura cui sententiae ipsi philosophi concordant »... « Et haec sententia est tota fidelis et a Sanctis confirmata ».

nitivement conjuguées (1), illustrant ainsi, dans la commune affirmation d'une même illumination générale, cet accord de la Philosophie et de la Foi que Roger Bacon précisément cherchait à prouver en établissant avec tant de soin le fait lui-même de l'illumination universelle.

§ II. — Le contenu de l'illumination universelle

Nos deux formules de l'illumination sont grosses de philosophie, mais les données philosophiques sont limitées que Roger Bacon a de fait enfermées en elles et nous nous garderons bien de faire rendre à ces deux idées de Dieu intellect agent de nos âmes et irradiateur des idées éternelles, philosophiquement, tout ce qu'elles promettent et tout ce qu'elles ont de fait tenu au XIII^e^ siècle dans l'école Augustiniste. Profitons seulement des aspects que notre docteur vient de nous découvrir lui-même dans l'illumination universelle, en interprétant à son sujet la pensée d'Augustin et d'Aristote : Dieu ne nous illumine pas en ce sens qu'il connaisse lui-même en nous, puisque tout illuminés que nous soyons par lui, nous avons un intellect à nous et en nous; il ne nous illumine pas davantage en ce sens que nous le connaissions lui-même et que nous voyions tout en lui, puisque tout illuminateur qu'il soit pour nous dans l'irradiation sur nous de ses idées, il n'est pas notre intelligible; il nous illumine en ce sens que nous connaissons en nous par lui, puisqu'il est notre propre intellect actif; ces trois thèses déjà nous apportent une intéressante contribution à l'étude de l'illumination universelle, et Saint Augustin et Aristote interprétés par Bacon vont nous faire comprendre maintenant Roger Bacon lui-même.

Nulle conception de la connaissance humaine au milieu du XIII^e^ siècle ne ressemble plus à la théorie Averroïste de l'intellect que la thèse de Dieu intellect agent de nos âmes. On connaît la pensée d'Averroës (2) sur cette question de la connaissance qui aussi bien, par l'interprétation radicale d'un texte fameux du Stagyrite, est une des thèses les plus caractéristiques de sa doctrine et la meilleure illustration de sa manière de commentateur; en deux mots : il n'y a pour l'humanité qu'une seule intelligence objective, éternelle

(1) Nous rappelons en passant qu'Augustin avait de même proclamé l'accord de la doctrine du Verbe illuminateur avec celle du *Noûs* illuminateur de Plotin (Cf *De Civitate Dei*. X. 3; cf Plotin, *Ennéades* II, 9, 2; *traduct. Bouillet*, I, 262; II 286), — et n'est-ce pas Plotin d'ailleurs qui se retrouve ici derrière l'Aristote de Bacon et à travers son commentateur arabe ?

(2) Cf tout son commentaire du Livre III du *De Anima*.

et impersonnelle, qui nous fait tous connaître en s'unissant accidentellement à chacun de nous, suivant des modes plus ou moins parfaits, depuis la possession pure et simple de l'intellect acquis jusqu'à la conjonction consommée de l'illumination prophétique. Mais à tout prendre, n'est-ce pas là l'enseignement de Bacon lui-même ? Sans doute, notre franciscain ne nous parle pas de degrés à propos de l'illumination philosophique, encore qu'il ne soit pas très sûr comme nous le dirons, qu'il ne se soit pas inspiré de la conception arabe de l'intellect acquis; sans doute encore, il ne fait pas de cet intellect illuminateur l'intelligence qui préside au mouvement de la dernière des sphères du monde planétaire, encore qu'il reconnaisse un rôle à l'esprit angélique dans le rayonnement sur nous des illuminations. Mais nous n'avons là, somme toute, que des points assez secondaires, et les idées angulaires de la doctrine sont les mêmes manifestement chez lui que chez le philosophe Arabe : d'une part unité numérique et impersonnalité de l'intelligence illuminatrice par rapport à l'humanité illuminée; d'autre part, extériorité substantielle du même intellect et son union essentiellement transitoire avec nous, opérée opportunément à chacune de nos connaissances, car Dieu illuminateur, pas plus que l'intellect d'Aristote, ne saurait entrer en composition avec nous : il est en nous par sa seule efficace et cela naturellement quand et tant qu'il agit (1). Que sa pensée ainsi grevée de ces rapports pût être, de la part de certains de ses contemporains zélés pour la défense de l'orthodoxie doctrinale — on était alors en pleine lutte Averroïste à l'Université de Paris — accusée d'une parenté suspecte avec la pensée maudite d'Averroës, il semble bien que Roger en ait eu le sentiment et la crainte, et l'on peut en voir la preuve dans sa prudence et sa réserve à traiter en fonction des formules d'Aristote telles qu'elles avaient été interprétées par le Commentateur, la question de l'illumination; dans l'*Opus Majus* par exemple, il ne cite pas une seule fois Averroës; il se contente d'en appeler aux plus grands commentateurs du Stagyrite (2), et s'il en nomme parmi eux, ce sera seulement Alfarabi et Avicenne ; il en est de même dans le passage correspondant de l'*Opus Tertium :* nos deux Arabes sont deux fois cités, comme donnant la plus juste interprétation d'Aristote, et si Averroës l'est une fois lui aussi, ce n'est que sur un point qui demeure tout à fait indifférent à la question de l'intellect (3) ; il y a plus : Roger Bacon s'en prend nommément à lui, et lui reproche à propos du texte capital qui fait l'objet de la controverse entre partisans d'un intellect agent séparé et représen-

(1) *Op. Tert.*, p. 79.
(2) « Expositores ejus [Aristoteles] maximi » : *Op. Maj.*, III, p. 47.
(3) *Op. Tert.*, p. 77.

tants d'un Aristotélisme plus édulcoré, de sommeiller, de chanceler et de balbutier (1); mieux encore, il entonne aussitôt après cette critique, un éloge enthousiaste d'Avicenne aux frais et dépens d'Averroës, et l'on dira peut-être que c'est là de sa part le moyen de prévenir les flaireurs d'hérésie et de se dégager d'une paternité compromettante. Cette paternité pourtant il ne pouvait guère la désavouer, car tous ces rapports de ressemblance entre sa pensée et celle d'Ibn-Roschd, semblent bien des rapports de filiation : Roger Bacon, tout plein de son idée d'un intellect illuminateur qui se comportait à l'égard de la collectivité des hommes comme un soleil déversant sur eux ses irradiations, ne pouvait ne pas être tout particulièrement sensible à l'idée Averroïste d'une intelligence illuminatrice, extérieure à l'humanité, idée toute profane de l'illumination qui se trouvait par ailleurs s'accorder si bien avec celle consacrée d'Augustin, et donc, pour autant du moins qu'il s'inspirait d'Aristote, il devait à part lui se dire redevable de l'enseignement du commentateur Averroës. Des historiens se sont laissés prendre à toutes ces présomptions, et trompés surtout par le faux air averroïste de la terminologie baconienne, en ont conclu que Roger Bacon était un disciple d'Averroës (2), ajoutant même qu'il suivait en cela l'école franciscaine et qu'il était tombé avec elle sous le coup de la fameuse condamnation de l'Averroïsme (3).

La question est en substance décidée depuis longtemps (4), mais il faut y revenir un instant pour s'assurer si en effet dans son idée de l'illumination universelle, Roger Bacon tient autant qu'il le paraît à Averroës, et si jamais il a pu craindre de passer en son temps pour un de ses débiteurs. Rappelons simplement son idée de l'intelligence, telle qu'elle se dégage de son interprétation d'Aristote : il y a un double intellect, l'un actif, l'autre passif ; celui-là est en dehors de l'homme qu'il illumine, et comme il est commun à tous, il n'est à personne; celui-ci est en nous; il est donc une partie de l'âme; il est à nous, il est donc personnel, et pour être à nous et en nous, l'intellect possible n'en est pas moins immortel, comme l'intellect agent est éternel. Or

(1) *Op. Tert.*, p. 77.

(2) Reuter: *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*. Berlin 1875-1877. Bd II, p. 243. Rosmini : *Aristotele esposto ed esaminato*. Torino 1857, p. 390.

(3) Renan : *Averroës et l'Averroïsme*. Paris 1866, pp. 259-266. Hauréau : *Histoire de la Philosophie Scolastique*, Seconde Partie, T. II, p. 96.

(4) Depuis que le premier, Charles a sur ce point réhabilité Roger Bacon, arguant que l'unité de l'intellect agent n'était pas nécessairement l'unité de l'âme intellective : « Bacon prétend que l'unité de l'intellect [thèse Averroïste] n'est pas une suite forcée de la théorie de l'intellect agent qu'il conçoit comme la sphère des vérités infinies et qu'il place en Dieu lui-même. » (p. 226).

quoi qu'en aient dit certains historiens à la suite de Renan abusé lui-même par la terminologie d'Averroës qui va jusqu'à distinguer cinq intellects, le philosophe arabe n'admet pas le moins du monde, ce dont jamais n'ont douté les meilleurs interprètes de sa pensée à l'époque de la polémique Averroïste, soit qu'ils se prononcent pour lui comme Siger de Brabant (1) ou contre lui comme Albert et Thomas (2), un intellect possible multiplié dans les individus lequel recevrait les irradiations ou informations de l'intellect agent : il n'y a pour lui qu'une seule espèce d'intelligence, comme le témoigne assez bien, suivant la remarque d'un historien (3) le titre de l'un de ses traités : « *De l'âme intellective* », et cette intelligence numériquement est une dans le monde (4); nous n'avons donc en nous qu'une simple capacité de recevoir ses illuminations, et cette pure habilité réceptrice suit le corps dans sa fortune : seul l'intellect illuminateur est immortel, étant éternel. La pensée de Bacon peut maintenant présenter toutes les analogies que l'on voudra avec la pensée d'Averroës : elle s'en distingue à fond, comme différent et s'opposent deux doctrines dont l'une enseigne la personnalité de l'intelligence et l'immortalité personnelle, et dont l'autre — Roger le lui reproche assez et avec quelle véhémence (5) ! — dénie ces deux attributs à l'homme pour les reconnaître seulement à l'humanité. Les contemporains aussi bien ne s'y sont point trompés, j'entends ceux qui n'admettant pas cette conception de Dieu intellect agent de nos âmes, auraient pu lui reprocher des affinités suspectes avec la doctrine réprouvée, et auraient eu peut-être assez beau jeu de le faire, car après tout cette façon d'entendre l'illumination pouvait sinon compromettre, du moins énerver la vertu de maint argument dans la lutte contre Averroës ; ils s'accordent au contraire à la reconnaître comme orthodoxe; ce brevet d'orthodoxie est assez naturel sous la plume d'un Saint Bonaventure par exemple (6) qui est tout plein de l'inspiration Augustinienne et qui parle

(1) Siger de Brabant : *De Anima intellectiva*, Pars III et surtout VII, édit. Mandonnet. Louvain 1908, pp. 150-157; 164-169.

(2) Albert le Grand : *De unitate intellectus contra Averroïstas;* — *De quindecim problematibus contra Averroïstas*, édit. Mandonnet, dans *Siger de Brabant. Textes et études.* Louvain 1908, pp. 30-35. — Thomas d'Aquin : *De unitate intellectus contra Averroïstas*, cap. V, VI et VII.

(3) Mandonnet : *Siger de Brabant.* Louvain 1911, p. 173.

(4) *De Anima intellectiva.* Pars VII.

(5) *Communia Natural.*, Lib. I, Pars IV, pp. 302-305, édit. Höver, dans *Jahrb. für Phil. und spekul. Theologie.* Bd XXV.

(6) *II Sentent.* Dist XXIV, Pars I, art. 2. Quaest. 4 : « Alius modus intelligendi est quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus qui in pluribus locis dixit et ostendit quod lux quae nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est, juxta illud Joannis :

dans l'espèce pour une doctrine chère à certains membres de l'école franciscaine, mais on la relève aussi chez Saint Thomas qui tout en refusant à cette conception dans sa Somme contre les Gentils (1) et auparavant dans sa Question disputée sur l'âme (2) la probabilité qu'il lui avait d'abord reconnue dans ses Commentaires sur les Sentences (3), ne cesse pas de la considérer comme conforme à la foi, et cela même dans son traité de polémique Averroïste sur l'unité de l'intelligence (4). C'est assez dire qu'ainsi compris de ses pairs et de son temps, Roger Bacon — et avec lui l'école franciscaine dont l'Averroïsme n'est qu'un mythe (5) — ne pouvait vraiment être l'objet de la condamnation de 1277, et en effet s'il est alors tombé sous le coup des censures ecclésiastiques portées par Etienne Tempier, ce fut, sans nul doute, pour toutes autres causes (6). Ne parlons donc plus après cela de la paternité d'Averroës, ou parlons-en seulement comme d'une paternité dont les liens se dénouent facilement sans léser chez Bacon l'intégrité de sa pensée, parce qu'ils n'ont jamais été bien noués par lui; songeons plutôt, puisqu'il s'agit de filiation, que notre docteur, disciple du Stagyrite, est aussi en même temps et mieux le disciple fidèle d'Augustin, surtout qu'en suivant Aristote il célèbre Avicenne comme le commentateur accompli du Philosophe, le chef comme il dit et le prince de la Sagesse après lui, et que dans l'espèce l'incidence est parfaite entre la conception chère au maître arabe d'un seul et même intellect illuminateur qui fait resplendir les formes intelligibles et la conception chrétienne du Verbe illuminateur qui fait rayonner sur nous les

Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem. Iste autem modus dicendi, etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum, etc... »

(1) *Lib. II*, cap. LXXIII; LXXV; LXXVI. Cf aussi *Ibid*, cap. LXXXV.

(2) Art. 5.

(3) *II Sent.*, Dist. XVII. Quaest. 2, art. 1 in corp : « Quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt, ipsum Deum esse intellectum agentem..., et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan. I, 9 : Erat lux vera quae illuminat., etc. »

(4) Cap. VI; — traité qui date de 1270.

(5) Salvatore Talamo : *L'Aristotelismo della Scolastica*. Naples 1873, p. 259 ssq. — Denifle-Châtelain : *Chartularium Univ. Parisiens.* I, p. 556.

(6) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon.* Chap. III *in fine;* — *La Synthèse doctrinale de R. Bacon.* Conclusion. *La personnalité de R. Bacon et l'inspiration de son génie.* Notons parmi elles sa conception du retour cyclique des événements historiques qui constitue son Astronomie judiciaire et se trouve à la base de son horoscope des religions, conception qu'il devait, entr'autres autorités arabes, à l'Aristote surtout d'Averroës, mais il enseignait conjointement avec elle l'existence de la liberté humaine, ce qui nous explique assez qu'il ait pu très bien s'inspirer de la doctrine averroïste de l'unité de l'intellect, tout en nous reconnaissant une intelligence personnelle.

idées éternelles (1) : l'idée baconienne de Dieu intellect agent de nos âmes, est d'inspiration tout Avicennienne.

Dieu n'est pas notre intelligence quand il nous illumine, mais il n'est pas davantage notre intelligible, et nous avons là encore à mettre au point bien des choses. En vérité, les historiens n'ont pas été heureux avec les formules baconiennes de l'illumination : il y en avait à l'instant qui s'étaient laissés abuser par celle de Dieu, intellect agent de nos âmes, concluant chez Roger à une sorte d'Averroïsme honteux; il y en a d'autres maintenant qui vont se méprendre sur celle de Dieu dispensateur des idées éternelles, concluant cette fois chez notre Augustinien à une sorte d'intuitionnisme transcendant. Que peut signifier en effet cette illumination par les raisons divines, sinon la contemplation en Dieu des vérités incréées et de toute vérité en elles (2) ? C'est l'enseignement même de l'Empirisme baconien : l'intelligible ne peut être contemplé que dans l'intelligence divine (3), sans pouvoir toutefois l'être jamais purement puisqu'il est ici-bas toujours connu à l'occasion du sensible (4), et cette vision de l'esprit se trouve très bien répondre dans l'ordre spirituel à l'intuition des sens dans l'ordre sensible (5). Dieu nous illuminerait donc en ce sens qu'il nous ferait percevoir en lui la pensée qu'il a lui-même de la vérité d'une chose donnée (6), et Bacon compterait ainsi au milieu du XIII^e^ siècle parmi les précurseurs de Malebranche et de ces philosophes et théologiens plus modernes auxquels l'histoire a donné le nom d'Ontologistes (7).

Qu'il faille ainsi comprendre l'illumination divine universelle, nous savons assez déjà qu'on ne saurait le soutenir après avoir commenté de si près le commentaire même que l'*Opus Majus* nous a laissé en passant de la fameuse formule d'Augustin : Roger Bacon ne se range point à l'interprétation qui fait dire au Maître d'aussi grandes choses et à laquelle justement nous donnions le nom de maximiste; elle peut sans doute le mieux répondre à

(1) Forget : *Un chapitre inédit de la Philosophie d'Avicenne*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1894, pp. 28-31.

(2) Charles, p. 224 : « Il y a chez Bacon comme un écho lointain des doctrines platoniciennes, et au-dessus du sens [Charles pense à l'opposition de l'expérience des sens extérieurs, et de l'expérience de l'illumination intérieure], il place l'entendement contemplant en Dieu les vérités incréées. »

(3) Karl Werner : *Die Psychologie, Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des Roger Baco*, dans *Sitzungsber., der philos. hist. Klasse d. Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften.* Wien 1879, Bd XCIII, p. 496.

(4) *Ibid.*, p. 533.

(5) Hadelin Hoffmans : *Roger Bacon. L'intuition mystique et la science*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1909, pp. 371; 374; 390.

(6) Karl Werner. *Op. citat.*, p. 531.

(7) Charles, p. 225.

l'esprit et à la lettre de la doctrine Augustinienne, mais elle n'est pas nécessaire au docteur de l'unité fondamentale du savoir, et voir pour lui dans les idées éternelles, c'est voir seulement, mais ce n'est pas moins, sous l'efficience et par l'influence des idées éternelles elles-mêmes. Ajoutons que cette conception était seule à s'accorder chez Bacon avec une autre, celle précisément qu'il se faisait de la connaissance du monde spirituel : dans l'état naturel de notre intelligence, les réalités intelligibles ne sont point intuitivement perçues, et il ne saurait en être autrement de ces idées éternelles sous lesquelles Dieu nous fait tout percevoir. Faut-il faire état aussi d'un autre accord, celui des deux formules de l'illumination qui seul encore est sauvegardé par cette façon d'entendre l'illumination Augustinienne : Dieu se fait si peu voir comme un intelligible dans ses idées éternelles qu'il nous fait voir comme une intelligence agissant sur nous, « intellectus agens in animas nostras », et il n'est si bien notre intellect agent, « qui influit in animas nostras », que parce qu'il irradie sur nous du haut de sa splendeur ses idées éternelles, « effective et per influentiam... superillustravit »; le lieu de notre connaissance, quand nous sommes illuminés, est bien nous-mêmes comme sa cause déjà était en partie en nous-mêmes.

Avons-nous là pourtant toute la pensée de Bacon ? Il semble bien qu'en l'interrogeant encore, elle nous réponde autre chose et la chose justement contraire à cette réponse au grand problème de la vision dans les idées éternelles. Nous nous prévalions à l'instant de la façon dont l'intelligence connaît le monde spirituel; mais précisément la théorie baconienne de la connaissance n'est-elle pas d'allure et de tendance nettement intuitionnistes ? La connaissance sensible d'abord est tout intuitive; si la connaissance intellectuelle de l'intelligible est discursive, c'est un pis-aller dont il tient à nous de nous libérer plus ou moins par une pratique morale purificatrice, s'il est vrai que l'intelligence recouvre ses prérogatives d'esprit pur sitôt et autant que l'âme est purifiée. Qu'on se reporte par ailleurs à la notion baconienne de l'expérience, elle donne plus encore que celle de la pure et simple connaissance, dans un plein et franc intuitionnisme; la chose est manifeste quand cette expérience s'appelle l'expérience des sens extérieurs (1), elle le sera tout autant quand il s'agira de l'illumination intérieure, encore que l'ampleur et la pureté de nos intuitions doivent alors se ressentir de la sublimité de leurs objets. Voilà donc notre philosophe tendant et aboutissant doublement à l'intuitionnisme, par sa théorie du connaître et par celle du bien connaître : comment dès lors devant ce double vœu de sa pensée, l'un qui s'exprime et s'accomplit déjà partiellement, l'autre qui

(1) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II.

pleinement se réalise, cette interprétation moyenne de l'illumination commune peut-elle tenir ? En droit, il n'est guère possible de concevoir comment nous pouvons voir sous l'influence immédiate des idées éternelles sans les voir ou les entrevoir elles-mêmes, et surtout l'on sait qu'en fait les Augustiniens démentaient trop souvent par leurs expressions et leurs formules leur idée d'une vision dans les raisons divines qui ne serait pas une vision des raisons divines elles-mêmes (1) et que les tenants d'autre part de l'interprétation la plus adoucie d'Augustin leur reprochaient d'être des intuitionnistes honteux (2). L'esprit de la doctrine Augustiniste se rencontre ainsi et se compose chez Bacon avec l'inspiration de sa propre pensée, de telle sorte que moins que tout autre, le Docteur Admirable se trouve en état de tenir cette gageure que Dieu nous fait voir par l'irradiation de ses idées éternelles sans les faire voir elles-mêmes et sans se faire voir à travers elles, et cette gageure après tout la tient-il si bien et si volontiers, lui qui nous déclare sitôt sa concession faite à l'opinion accréditée dans son école, que cette solution ne répond point aux vues et aux expressions d'Augustin ?

Sans doute, mais la première réponse demeure et cette seconde peut très bien s'accorder avec elle dans l'unité d'une même doctrine. La connaissance sensible, l'expérience extérieure surtout et l'expérience intérieure peuvent être des connaissances intuitives, elles n'impliquent pas le moins du monde que la connaissance intellectuelle qui s'opère sous la vertu de l'illumination générale le soit aussi; tout au contraire, elles nous expliquent qu'elle ne le soit pas encore, car avec elle nous avons affaire à la connaissance commune de l'intelligence dont le caractère est de ne pas être intuitive des réalités intelligibles, pas plus qu'elle ne l'est des raisons éternelles sous lesquelles tout est connu; pour cela justement elle a besoin d'être vérifiée, et c'est ce à quoi s'emploient les deux expériences, chacune dans le domaine

(1) En insistant comme ils le faisaient sur cette certaine façon spéciale dont les idées éternelles nous illuminent en nous touchant elles-mêmes et en se laissant, à la fine pointe de notre intellect, comme le dit Saint Augustin, toucher de nous-mêmes, ce qu'ils traduisaient par des termes comme « ex parte a nobis contuita » [Saint Bonaventure : *Quaestio disput.*, dans *De human. cognit. ratione*, p. 63], « aliquo modo attingit » [*Ibid.*, p. 66 ad 5 et ad 6; — Sermo, p. 80], « cernit quodam modo » [Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput., Ibid.*, p. 97], ... etc.

(2) Critique que nous rapporte par exemple Mathieu d'Aquasparta [*Op. citat.*, p. 95] avant d'y répondre en bon Augustiniste : « Hanc positionem [scil. Aristotelis]... quidam philosophantes sequuntur, asserentes quod lux illa est generalis causa certitudinalis cognitionis, nullo modo tamen eam attingi... Quod autem dicit Augustinus, per illam lucem et in illa luce omnia videri, non est intelligendum quod intellectus illam lucem aliquo modo attingat, etc. »

qui lui revient : l'Intuitionnisme est bien chez Roger Bacon au fond même de son idée de la connaissance humaine, mais il n'en fait pas tout le contenu; que si l'on tient malgré tout à comparer, comme l'ont fait des historiens, la pensée du Docteur Admirable avec celle de certains philosophes modernes, Roger est, si l'on veut, un précurseur de Malebranche au XIIIe siècle, mais à condition qu'on tienne compte de sa manière, et sa manière se distingue à ce point de celle du grand Oratorien, que cette comparaison à vol d'oiseau au-dessus des siècles et des doctrines, nous paraît maintenant bien oiseuse.

Reste alors à bien comprendre Bacon dans la thèse pour laquelle il opine : Dieu nous illumine, simplement parce qu'il agit sur nous pour nous faire connaître. Nous savons déjà qu'il ne fait pas toute notre connaissance : comment la faisons-nous avec lui et dans quelle mesure ? En quel sens et jusqu'à quel point devons-nous dire de lui qu'il est l'intellect agent de nos âmes ?

Revenons à notre intellect possible : c'est de lui qu'il faut partir. Nul concept peut-être n'a prêté à plus de malentendus de la part des historiens que celui de « puissance passive » si cher à la philosophie médiévale : beaucoup ont cru, sur la foi sans doute de son nom, qu'une telle faculté n'était rien autre chose qu'une pure aptitude réceptive (1) se méprenant sur le vocabulaire et les principes les plus élémentaires d'une philosophie qui, certes, exaltait l'influence de l'objet dans la connaissance, mais n'a pourtant pas méconnu l'activité propre du sujet lui-même : une pure potentialité de cette sorte peut convenir à la matière, et encore est-ce alors un problème très discuté, elle ne convient pas à l'âme dont la puissance à connaître est une puissance au sens que nous reconnaissons maintenant volontiers à ce terme, mais une puissance essentiellement « en puissance », et voilà pourquoi elle est qualifiée de passive : une puissance passive est donc celle tout simplement qui pour passer à l'acte a besoin de l'information d'un agent extrinsèque, et dire de l'intelligence humaine qu'elle est essentiellement possible n'est pas autre chose qu'affirmer à la fois son activité propre et son actuation de la part d'un agent. Sur ce point Roger Bacon pense comme ses contemporains et il nous donne même de la passivité de l'intellect la définition la plus expresse qui soit, rapportant, dit-il, les termes mêmes des philosophes de son temps : notre intelligence est possible parce qu'elle est d'elle-même en puissance par rapport à la science et parce qu'elle doit par

(1) Ainsi Erdmann : *Geschichte der Philosophie*, Berlin 1892. Bd I, p. 452; — Karl Werner : *Johannes Duns Scotus*. Wien 1881, p. 76.

conséquent la recevoir (1); elle la reçoit du concours des espèces intelligibles et de l'intellect agent, et la connaissance qui s'opère alors, c'est elle-même bel et bien qui l'opère (2). Dieu a donc beau se comporter comme notre intellect agent, nous n'en sommes pas moins agissants, et il en est d'ailleurs ici de l'acte de connaissance comme de tout acte en général des créatures : leur action, pour procéder de Dieu, n'en implique pas moins l'efficience de la nature, et c'est à bon droit qu'elle est dite l'effet d'une cause seconde (3). On sait aussi combien Roger avait à cœur de mettre hors de cause notre libre arbitre dans le réseau des influences sidérales ou autres qui le déterminent, dit-il, sans le nécessiter (4); il s'opposait en cela encore aux Averroïstes qui avaient tiré d'Aristote une doctrine rigoureusement déterministe comme en font foi les deux condamnations de 1270 et de 1277 (5), et il aurait eu vain admis contre eux en nous un intellect passif, s'il n'avait entendu sauvegarder en lui et avec lui l'activité de notre esprit. Mais il y a mieux : plus que beaucoup d'entre ses contemporains il reconnaissait l'activité de l'âme dans l'acte de la connaissance, tout porté qu'il y était par l'inspiration générale de sa doctrine. Roger Bacon, il nous le dit assez souvent et nous l'avons dit bien souvent après lui, tient fidèlement pour Augustin; or un des caractères précisément de l'Augustinisme philosophique est, sans préjudice pour la causalité divine que nous avons vue déjà tout particulièrement exaltée par lui, d'insérer dans la nature des forces d'une vertu toute particulière et de favoriser cette immanente activité, et nous renvoyons ici chez le Docteur d'Hippone à la théorie des raisons séminales et à celle de l'innéité, deux thèses qui vont devenir chez nos Augustiniens du XIII^e^ siècle la thèse de l'actualité de la matière première, et celle de l'activité propre au phénomène représentatif ou de la causalité occasionnelle de l'objet, curieuse celle-là par l'imitation qu'elle essaie (6) de la théorie aristotélicienne de l'abstraction. Nous les retrouvons l'une et l'autre chez Bacon : il semble bien qu'il ne considère pas la matière première comme une potentialité pure et qu'il lui accorde une certaine actualité résí-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45.
(2) *Op. Tert.*, p. 74.
(3) *Op. Tert.*, p. 100.
(4) *Op. Maj.*, III, p. 125; — *Op. Maj.*, I, p. 246; 249; 390; — *Op. Maj.*, II, p. 217; — *Op. Tert.*, p. 270; — *Ibid. fragment Duhem*, p. 169; — *Ibid. fragm. Little*, p. 4.
(5) Denifle-Châtelain : *Chartular. Universit. Paris*, I, p. 487, propositions 3, 4 et 9; — p. 551, propositions 128-136; 158-165; 167, etc...
(6) Chez Mathieu d'Aquasparta par exemple : *Quaestio disput. quarta*, dans *De human. cognit. ratione*, p. 139 ssq.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

duelle (1) ; surtout il reconnaît inhérente à la « possibilité » de nos facultés cognoscitives une activité « sui generis » dont le jeu se déclanche opportunément pour accomplir l'acte de la connaissance, l'objet ne paraissant plus dès lors avoir une action bien causale, et il reconnaît d'autant mieux ainsi que nous sommes actifs, qu'il s'inspirait en pareille matière de l'enseignement aussi de certains maîtres de la philosophie et de la physiologie arabes. Sur ce point en effet de l'information de nos facultés de connaître, toutes deux, sens et intelligence, essentiellement passives, les philosophes se sont laissés abuser par la comparaison classique du sceau et de la cire : les formes, sensibles et intelligibles, s'imprimeraient sur le sens et l'intellect, tout simplement. Or rien de plus inexact : l'impression est toute superficielle, tandis que la connaissance s'opère dans l'intime même du sujet connaissant. Les espèces ne sont pas reçues en ce sens qu'elles font impression sur nous, mais bien en cet autre qu'elles sont, pour la faculté à laquelle elles s'adressent, l'occasion de tirer d'elle-même des formes correspondantes qui deviennent le ressort même de la connaissance. Ainsi le comporte la loi qui préside aux rapports de l'agent avec le patient, et nous savons déjà que la connaissance humaine rentre dans une loi générale de la nature, celle de la multiplication des forces : l'espèce n'est pas plus imprimée par l'agent qu'elle n'est émise par lui; l'action naturelle consiste à tirer, chez le patient, l'espèce, du patient lui-même, et c'est pourquoi la forme quand nous connaissons n'est pas tant « imprimée » par l'objet qu' « exprimée » par le sujet lui-même (2). Cette activité immanente est manifeste dans la connaissance sensible. Si une connaissance est passive, c'est bien celle-là, et nous serons les derniers à le contester après avoir vu dans cette réceptivité à laquelle répondait une intuition de notre part, le secret de la vertu « certifiante » de l'expérience baconienne appliquée au monde corporel (3) : et pourtant, voyez toutes ces virtualités qui vont de notre part entrer en action, non seulement quand la connaissance se fait, mais déjà pour qu'elle puisse se faire. Si l'objet d'abord produit une « species », le sens produit aussi

(1) Sa conception à ce sujet ne laisse pas d'être assez contradictoire si nous en croyons un historien [Hugo Höver : *Roger Bacon Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Philos. und spekul. Theolog.*, Bd XXVI, p. 17] qui s'est tout particulièrement attaché chez Bacon à l'étude de son idée de la matière et de la forme et qui essaie de lever ladite contradiction en avançant une distinction qu'un autre médiéviste [De Wulf : *Histoire de la Philosophie Médiévale*. Louvain 1912, p. 493, note 2] juge incompatible avec la conception baconienne de l'essence et de l'existence.

(2) *De Multipl. Spec.*, pp. 432-433; — *Communia Natural.*, Lib. I, Pars II, p. 113.

(3) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II, pp. 103 ssq.

la sienne, et la fonction de cette dernière est précisément de disposer et d'ennoblir le milieu que l'espèce sensible doit traverser; second moment, et seconde contribution du sujet : notre faculté sensible tire d'elle-même, à l'occasion de cette espèce véhiculée jusqu'à elle l'espèce correspondante qui lui permettra de connaître (1). Tout doit se passer de même, *mutatis mutandis*, dans la connaissance intellectuelle. Notre intelligence n'est-elle pas d'abord à l'égard du monde corporel, une façon de sens supérieur, sensible particulièrement à l'universel (2) ? Elle épanouit donc, elle aussi, les virtualités qui lui sont particulières, sitôt fécondée par l'apport de l'objet. Ne perçoit-elle pas ensuite en certains cas (3) les réalités du monde spirituel dont elle reçoit à l'ordinaire l'action sans la sentir ? Puisqu'elle se comporte alors à l'endroit du monde supra-sensible comme le sens à l'endroit du monde sensible, elle doit elle aussi exprimer de son propre fonds les formes intelligibles qui la font connaître. Que si, selon la loi commune, l'intelligible est connu par le sensible, encore faut-il le tirer des choses corporelles, et c'est l'office de l'intellect agent qui s'appelle au dire de Roger Bacon, Dieu lui-même, et les mêmes rapports interviennent alors entre Dieu, intellect actif et notre intellect possible qu'entre tout agent et patient, puisqu'encore une fois la connaissance humaine est un cas particulier de la grande loi générale de la multiplication des espèces : les espèces intelligibles doivent sortir de la potentialité même de notre intellect passif, autrement Dieu se comporterait comme un dispensateur de formes, ce qui compromettrait la causalité de l'agent naturel (4). Notre passivité intellectuelle suppose ainsi au-dessous d'elle un fonds de virtualités immanentes qui épanouit sa richesse en chaque connaissance (5), tout comme elle suppose au-dessus d'elle une activité transcendante actualisatrice, et cette puissance consubstantielle à l'esprit est si bien efficiente qu'on peut dire que la vérité naturelle est notre chose, sous le primat évidemment de l'illumination divine, et que la sagesse de la philosophie est en notre pouvoir (6), ce qu'on ne saurait dire, nous le verrons, de la science intérieure.

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 49-52; 55; 65; — *De Multipl. Spec.*, p. 425.
(2) *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II, p. 111.
(3) Cf Première Partie, chap. III, § II.
(4) *Op. Maj.*, II, p. 433.
(5) Aussi l'on ne saurait dire, comme l'a fait le P. David Fleming [*Rivista Neo-Scolastica di Filosofia*, Fasc. 6, An. VI, pp. 547-548] que Bacon opinait pour l'explication thomiste de l'origine des idées tirées du « phantasma » et que l'idée de Saint-Thomas sur l'intellect agent différait, moins qu'on ne le croit, de la sienne.
(6) *Op. Maj.*, III, p. 45; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 167.

Mais voilà : actif comme il est, pourquoi notre intellect ne pourrait-il pas s'appeler un intellect agent ? Et c'est ce que Bacon note en effet en passant : l'intellect possible peut recevoir le nom d'intellect agent du fait même d'intelliger (1). Que dis-je ? N'aurions-nous pas au-dessous de l'intellect agent divin et soumis à lui, un intellect agent bien et dûment à nous et en nous-mêmes ? Remarquez en effet d'abord la formule augustinienne de l'illumination : Dieu est notre illuminateur, — mais les anges le sont aussi; ils sont illuminés, mais ils nous illuminent (2), et dès lors si les esprits angéliques nous dispensent leur illumination sans préjudice pour l'illumination divine et en témoignage plutôt de cette divine illumination, pourquoi notre propre esprit, sans dommage pour ces deux illuminations et en signe plutôt de leur rayonnement sur lui, ne nous donnerait-il pas aussi la sienne ? C'était là en fait l'interprétation que maints contemporains donnaient alors de l'illumination d'Augustin. Dieu nous illuminant pour eux parce que nous connaissons dans une lumière propre participée de sa lumière, et ce n'était pas, quoi qu'il en semble, nécessairement l'interprétation minimiste à laquelle Roger Bacon ne se rangeait pas, parce qu'elle restait trop au-dessous de la lettre et de l'esprit de la doctrine augustinienne : il se prononçait contre une illumination de notre intellect qui se substituait trop volontiers dans l'enseignement de certains docteurs, à l'irradiation expressément immédiate des idées éternelles, mais il pouvait ne pas se prononcer contre elle en tant qu'elle se composait avec ce resplendissement direct des « rationes aeternae », et il devait même d'autant mieux la reconnaître qu'il enseignait déjà l'illumination par les Anges.

Remarquez surtout dans notre illumination sa formule Aristotélicienne : Dieu nous illumine, parce qu'il est l'intellect agent de nos âmes. Il l'est parce qu'à lui revient le primat dans l'acte de la connaissance (3) ; mais l'est-il moins s'il y a en nous et à nous secondairement un intellect agent ou plutôt ne l'est-il pas mieux quand une cause seconde vient ainsi collaborer avec la Cause première ? Bacon ne nous dit-il pas quelque part à propos de la causalité naturelle des éléments que la causalité divine n'enlève rien à la causalité de la nature (4), et ne lisons-nous pas ailleurs (5)

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45 : « Licet intellectus possibilis possit dici agens ab actu intelligendi ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 48.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 45 : Quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicatur esse eorum, ad hanc tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum et eosdem superillustravit ».

(4) *Op. Tert.*, p. 100.

(5) *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars IV, cap. 6, édit. Höver, dans *Jarbuch für Phil. und spekul. Theolog.*, Bd XXV, p. 304.

qu'un intellect agent collabore en nous comme cause intérieure avec l'enseignement extérieur des maîtres, pour nous faire acquérir la science ? Surtout son Hylémorphisme fondamental n'implique-t-il pas que la génération d'une forme dans la matière (en laquelle la forme gît à l'état latent, « latitans in materia ») ne saurait se contenter du seul agent extérieur, mais requière un agent intérieur, puissance « active » comme le dit notre philosophe par opposition à la puissance réceptrice ou passive, mais « agent incomplet et insuffisant qui ne peut mener à l'acte qu'après avoir été excité et fortifié d'ailleurs » (1) ? De fait encore, si l'on se reporte au témoignage de l'histoire, on constate que dans leurs essais d'accommodation à l'Aristotélisme nouveau, maints philosophes de l'école traditionnelle, pour avoir identifié le Dieu illuminateur d'Augustin avec l'intellect actif d'Aristote, ne nous accordaient pas moins un certain intellect agent : tel ce Roger Marston dont nous savons que la pensée et les formules sont, dans cette question de l'illumination, si proches de celles de Bacon qu'elles se confondent ou peu s'en faut avec les siennes (2) ; tel le grand docteur séculier, Henri de Grand (3) ; tel encore John Peckham, l'adversaire singulier de la philosophie novatrice dans l'école franciscaine d'Angleterre, lequel recourt précisément aux mêmes arguments que son compatriote pour prouver que Dieu est l'intellect agent de nos âmes, et nous reconnaît avec cela une certaine activité illuminatrice (4); cette activité pourtant il ne peut se résoudre encore à l'appeler

(1) *Amiens Mss* 406, fol. 10 col. d; fol. 101, col. a.

(2) *Quaest. disputat.*, dans *De humanae cognit. ratione*, p. 208 : « ... Intellectus agens secundum quod dicitur ab actu illuminandi ipsum intellectum possibilem, aliquo modo, licet incomplete, dicitur esse pars animae, sicut perspicuitas naturalis in oculo [Roger Bacon fait appel quelque part au même exemple pour prouver l'émission d'espèces de la part de l'œil] et naturalis quidam fulgor quo potest sibi medium aliqualiter illustrare.... Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi complete et principaliter est substantia separata, Deus ipse, sicut lux colores illuminat et diaphanum et organum, ut possint ab objecto immutari. »

(3) *Quodlibet* IX, art. 15 : « Et sic per formas quae sunt essentiae rerum, ut secundum se conspiciuntur illustratione lucis increatae, cognoscuntur vera notitia ipsae eaedem formae ut habent esse in materia qua conspiciuntur in phantasmatibus illustratione lucis creatae quae est intellectus agens. » Cet intellect agent qui nous est propre correspond donc à la « ratio inferior » augustinienne, laquelle, pour Henri de Gand, nous fait connaître des choses simplement qu'elles sont et quelles elles sont, mais « aliud est scire de creatura id quod verum est in ea et aliud ejus veritatem » [*Sum. Theol.* I, Quaest. 3 n° 13], et cette dernière connaissance est seulement le fait en nous de l'Intellect agent divin : « Ut secundum hoc intellectus agens illustrans mentem ad cognoscendum veritatem synceram... dicatur ipse Deus » [*Quodlibet, Iibid.*].

(4) *Quaestio disput.*, dans *De hum. cognit. ratione*, p. 181.

intellect agent, et donc Roger Bacon en faisant de Dieu notre intellect actif, peut ne pas nous refuser une certaine puissance propre d'illumination. Le Docteur Admirable, en outre, faisait, à l'instant, de l'esprit angélique une intelligence pour nous illuminatrice ; or le voici maintenant qui ne voit pas la moindre difficulté dans l'assimilation de l'ange et de l'intellect agent (1), pourvu qu'il soit bien entendu que l'ange ne nous illumine qu'autant qu'il est lui-même illuminé; mais c'était là déjà l'enseignement de Jean de la Rochelle, qui nous reconnaissait encore au-dessous de ces deux intellects supérieurs à nous, un troisième intellect agent bel et bien intérieur à nous (2); Bacon pensait-il vraiment sur ce dernier point autrement que le vieux maître de l'école franciscaine ? Sans compter que ce devait être de sa part un singulier paradoxe de soutenir devant les enseignements psychologiques de la philosophie nouvelle, cette transcendance exclusive de l'intellect, et qu'en fait, il aurait été, autant du moins qu'on peut l'affirmer dans l'état actuel de la documentation Augustinienne, le seul de son temps à tenir pour elle.

Ce sont là sans doute de bien hautes vraisemblances, et pourtant en face d'elles la pensée de Bacon demeure telle qu'il nous l'a exprimée, et cette expression est catégorique : il ne peut y avoir d'intellect agent qui soit à nous et en nous-mêmes, car il n'y a d'intellect agent pour nous que Dieu seul ; et cette expression catégorique ne se rencontre pas seulement dans l'*Opus Majus* ou dans l'*Opus Tertium* au moment même où il importe tant à Roger de prouver sa thèse de l'unité du savoir ; on la trouve encore dans un autre passage de son œuvre (3), et d'ailleurs ne l'avons-nous pas entendu nous confier déjà qu'il s'attaquait, dans cette conception de l'intellect agent immanent à nous comme l'une des parties de notre âme, avant tout à la pire erreur de la philosophie et de la théologie du temps, et non pas seulement à l'ennemie singulière de sa propre doctrine des rapports de la raison et de la foi ? — L'historien de Roger Bacon a-t-il

(1) *Op. Tert.*, p. 74 : « Intellectus agens est Deus principaliter et secundario Angeli, qui illuminant nos ».

(2) Teofilo Dominichelli : *Summa de Anima del Fratri Giovanni della Rochelle.* Prato 1882, cap. XXXVI-XXXVIII. — Cf Manser : *Johan von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre*, dans *Jahrbuch für Phil. und spekulat. Theolog.*, Bd. XXVI, pp. 308-315; — Luquet : *Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du traité de l'Ame de Jean de la Rochelle.* Paris 1875, p. 427.

(3) *Communia Natural.*, Lib. I, Pars IV, p. 309, édit. Höver, dans *Jahrbuch*, etc... : « Partes vero intellectus estimantur esse diversae per essentiam et hoc multis modis, et hic sunt crudeliores errores quam alibi. Nam ponitur quod agens sit pars animae. Quod est improbatum in secunda parte primi ope-

à prendre son auteur au mot, quand il nous parle ainsi sans tempérament de l'intellect illuminateur dans l'illumination ? C'est ce mot d'abord qu'il s'agit de bien définir, car il y a manifestement en cause ici deux acceptions de l'intellect agent. Premier sens : est agent, l'intellect qui exerce sur notre intelligence une influence illuminatrice pour nous faire connaître (1), et cet intellect-là n'est pas à nous ou en nous, suivant l'enseignement de Bacon qui le déclare encore une fois formellement quand il traite la question et qui nous renvoie expressément, quand il la touche, au second livre de son *Opus Majus* où la thèse est établie pour elle-même (2), et il n'est pas en nous parce qu'il ne peut pas y être, car dès lors que l'âme est définie par rapport à lui, comme elle l'est chez Roger, tout entière possible ou en puissance, lui peut seulement être défini par rapport à elle — et c'est encore l'expression même baconienne (3) — agir sur elle, de telle sorte que son actualité pure le situe bien inéluctablement en dehors de nous et l'identifie avec Dieu lui-même ; que si l'ange est intellect agent, il ne l'est que secondairement et par rapport à nous auxquels il transmet la lumière qui l'illumine lui-même ; par rapport à Dieu, il est comme nous sans intellect actif. Second sens : est agent, non plus l'intellect qui fait connaître, mais celui qui connaît, du fait même de connaître (4), et cet intellect-là est bien à nous et en nous, car en vérité l'on peut dire de notre intellect qu'il est agent, quand et autant qu'il est agissant. Bacon commet-il là un gros truisme ? Peut-être, et il serait alors dans l'histoire en bonne compagnie, car l'on pourrait relever quelques décenniums après, la même sentence chez deux autres franciscains célèbres, Frère Duns Scot et Guillaume d'Ockham (5). Nous croirions plutôt qu'il s'inspire, cela disant, de certaine théorie arabe de

ris ; deinde in hoc tertio opere explanavi hoc et solvi objectiones in contrarium. Dato vero quod solum sit intellectus possibilis in homine, adhuc est labor infinitus circa ejus partes ».

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45 : « Intellectus agens dicitur qui influit in animas nostras illuminans ad scientiam.... ».

(2) C'est ce que nous pouvons relever dans le passage à l'instant cité des *Communia Naturalium;* — et inversement dans ce passage de l'*Opus Majus*, Bacon renvoie (p. 47) à son fameux « Scriptum principale », dans celle de ses parties qui traite des choses de la Nature : « Qualiter vero refellantur quae hic objici possunt, manifestabitur in opere principali, cum de naturalibus fiet sermo ».

(3) « Intellectus agens in animas nostras ». *Op. Tert.*, p. 77; *Ibid., frag. Duh.*, p. 167.

(4) « Licet intellectus possibilis possit dici agens ab actu intelligendi ».

(5) Duns Scot : *De rerum principio.* Quaest. XIV, art. 2, nos 16-17 ; — Guillaume d'Ockam : *II Sentent.* Quaest. XXV.

l'intellect, si chère avant déjà à l'Aristote interprété par Alexandre d'Aphrodise, théorie suivant laquelle l'intellect passif Νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός devient agent, c'est-à-dire agissant Νοῦς ἐπακτητός — « l'intellectus in actu », sinon « acquisitus », des Arabes portés à multiplier les modalités de l'entendement d'après ses actuations successives — du fait de l'illumination de l'intellect actif transcendant « Νοῦς ποιητικός » (1). Quoi qu'il en soit de ces deux acceptions, la première seule est celle que les Philosophes réservent au véritable intellect agent (2), et il se trouve donc que nous n'avons en nous et à nous, à aucun titre et à aucun degré que ce soit, d'intellect agent véritable.... à moins qu'il ne suffise pas de prendre les mots comme ils sonnent ou plutôt comme Bacon les fait sonner et qu'il soit nécessaire d'être ici à l'égard de sa pensée ce « pius interpres » qu'il a été lui-même à l'égard de la pensée d'Aristote, lors de l'exégèse précisément d'un passage fameux du Stagyrite intéressant la question de l'illumination (3), — et c'est bien en effet ce que volontiers nous croyons : Roger Bacon nous reconnaîtrait un certain intellect agent ; seulement, comme il tient avec l'instance que nous avons fait valoir déjà (4) et pour les raisons que nous mettrons plus tard en valeur, à ce que la primauté revienne à Dieu dans la connaissance humaine et ici dans la connaissance simplement philosophique (5), primauté dans l'ordre du temps sans doute puisque c'est par Dieu que nous procédons à l'acte, mais primauté aussi dans l'ordre de l'excellence causale puisqu'il en est de notre intellection comme de l'action de toute cause seconde où la cause première fait plus que la créature ne fait elle-même (6), il tient sans aucun compromis pour l'unité de l'illuminateur dans les deux conceptions, profane et sacrée, de l'illumination, forçant ainsi sa pensée et l'expression de sa pensée, ce qui, pour le dire en passant est, par tendance et par accoutumance, trop souvent le fait de son esprit et de sa plume.

Que si l'on se demande, maintenant que le compte est fait de notre activité et de notre passivité dans l'acte de la connaissance, comment l'intellection s'opère sous l'irradiation des idées éternelles et l'action causale de l'intellect agent divin, nous ne trouvons rien chez Roger Bacon qui nous

(1) De Wulf : *Histoire de la Philosophie Médiévale*. Louvain 1912, pp. 67-68. — Cf Munck : *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. Paris 1859, p. 332.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 45: « Tamen sumendo intellectum agentem ut ipsi sumunt, vocatur influens et illuminans possibilem ad cognitionem veritatis ».

(3) *Op. Tert.*, p. 75: « ...Nec est ita mala [translatio textus Aristotelis] quin possit a bono et pio interprete satis de plano exponi... ».

(4) Première Partie : Conclusion.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(6) *Communia Natural.*, Lib. I, Pars II, p. 124.

permette directement d'y répondre, et nous nous garderons bien de feindre pour lui une réponse (1). Mais nous n'oublions point qu'il se range lui-même au nombre des disciples fidèles d'Augustin et qu'il est en particulier un des maîtres de la vieille école franciscaine d'Oxford, et nous renvoyons donc sur ce point si intéressant du mécanisme de la connaissance humaine sous l'influx de l'illumination divine, à tous ces docteurs contemporains auxquels il nous renvoie lui-même en se réclamant auprès du Pape de leur enseignement traditionnel : qu'on se reporte par exemple à la doctrine si curieuse de son compatriote Roger Marston, et l'on verra comment le Dieu illuminateur d'Augustin vient accomplir en nous toutes les fonctions de l'intellect agent d'Aristote (2) ; il nous suffit d'avoir suivi la pensée de notre auteur tant qu'elle se fait suivre, et nous le laissons où il nous laisse lui-même.

C'est avec la plus juste mesure que nous nous sommes adressés ainsi pour expliquer la pensée de Roger Bacon, à la pensée correspondante du temps, et des médiévistes pourtant ne se sont pas gênés à son propos de descendre bien loin dans l'histoire. L'illumination de l'intellect agent divin et des idées éternelles ? Mais elle n'est autre que l'illumination même ou le resplendissement des principes rationnels, et c'est justement parce qu'ils sont la chose du monde la mieux partagée, que Dieu est l'intellect commun de nos âmes et l'universelle raison de la vérité. Telle est par exemple l'interprétation d'un historien (3) qui confondant déjà, nous le savons, l'illumination générale et l'illumination spéciale, voit dans celle-là « la connaissance directe de certains principes que les sens ne peuvent nous révéler », principes directeurs de la connaissance humaine, car une telle illumination est le fait de « l'intellect actif, de la raison humaine, dirions-nous, sans quoi le monde matériel n'est guère intelligible et le monde spirituel entièrement ignoré ». Notre illumination universelle serait ainsi

(1) Karl Werner [*Die Psychologie, Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des Roger Baco*, dans *Sitzungsberichte der philos. hist. Klasse d. K. Akad. d. Wissensch.*, Wien. Bd XCIII, pp. 496; 531; 533] fait de l'illumination divine chez Bacon une illumination dispensatrice des concepts ou des formes qui sont le contenu même de la vérité, — et il en va de même de Hugo Höver [*Roger Bacon Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Philos. und spekul. Theolog.* Bd XXVI, p. 395] qui fait état de la théorie baconienne des universaux.

(2) *Quaest. disput.* dans *De humanae cognitionis ratione*, etc..., pp. 208-211.

(3) Charles. *Op. cit.*, p. 114.

l'illumination de l'évidence cartésienne, tout simplement, et nous devrions compter Bacon comme un précurseur de Descartes au XIIIe siècle.

L'on sait combien il est délicat déjà de décider si le Docteur Admirable nous reconnaît un intellect agent qui soit à nous et en nous, mais quand même il nous attribuerait une telle intelligence illuminatrice, il est assez manifeste que cet intellect immanent fait pour lui bien humble figure devant l'Intellect transcendant dont l'irradiation resplendit sur nous, expressément immédiate : les historiens, pour le méconnaître, sécularisent indûment l'illumination baconienne, et notre moine sans doute leur aurait reproché de minimiser sa pensée, tout comme il devait, à l'adresse de ceux qui justement par leur façon d'entendre la vision dans les idées éternelles se trouvaient préparer de loin la doctrine de la raison cartésienne, protester avec les autres Augustiniens ses contemporains qu'on minimisât Augustin (1). Qu'en est-il après cela de cette « raison impersonnelle » dont Roger aurait donné l'idée bien avant qu'un autre en eût donné le nom (2) ? Impersonnel, l'intellect actif l'est sans doute, puisqu'il n'est pas à nous et en chacun de nous, étant commun à tous, et l'on sait à quel point le Docteur de l'unité du savoir tient à ce qu'il soit transcendant à nos âmes, mais il tient encore plus à ce qu'il s'appelle Dieu lui-même, et la conception de Bacon est moins dès lors celle de la raison impersonnelle que celle de la raison personnifiée ; ce n'est là qu'une nuance peut-être, mais une nuance qu'on ne saurait méconnaître sans compromettre du coup l'originalité de son Illuminisme. Cette raison personnifiée n'est pas pour nous une intelligence dont nous participons à la façon du monopsychisme arabe ; elle n'est pas davantage devant nous un intelligible que nous voyons comme l'ont rêvé maints intuitionnistes en mal de contemplation : elle nous fait connaître en déversant sur nous ses rayons du foyer de sa pure lumière jusqu'au fond de notre puissance intellectuelle, impuissante sans elle à procéder à l'acte ; il y a loin, comme on le voit, de ce Verbe-Providence d'un philosophe du XIIIe siècle à cette raison d'une philosophie ulté-

(1) Nous passons sur le reproche de « Subjectivisme » fait à Roger Bacon par quelques-uns de ses historiens les plus récents [Hadelin Hoffmans : *Roger Bacon. L'intuition mystique et la science*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1909, pp. 376; 390; 398; — Hugo Höver, *Op. citat.*, p. 396], ne comprenant pas comment notre docteur peut être ici un « subjectiviste »..., à moins peut-être de confondre illumination générale et illumination intérieure — comme l'ont fait d'ailleurs ces deux médiévistes — et nous verrons à ce propos plus loin comment l'expérience de l'illumination intérieure se trouve tirer profit de l'expérience extérieure : le « Subjectivisme » ne saurait s'accorder chez Bacon avec son sens du réel et son souci de réalisation.

(2) Charles : *Op. cit.*, p. 225.

rieure qui sous l'anonymat des principes serait la chose du monde la mieux partagée. Que sera-ce quand ce Verbe qui illumine tout homme arrivant en ce monde, viendra, pour continuer la parole de l'Evangéliste, habiter parmi nous, que dis-je ? en nous-mêmes par sa grâce, et revêtant la personnalité du Christ, deviendra pour l'âme fidèle, comme son intelligence et son intelligible dans les visions de la science intérieure !

CHAPITRE II

L'Illumination intérieure

Les philosophes infidèles ont bénéficié, dans leur science des choses humaines ou naturelles et surtout dans leur science des choses divines, d'innombrables illuminations spéciales, et ces illuminations sont, nous le savons, des illuminations intérieures, mais elles ne sauraient pourtant en constituer le type, car quelque admirables qu'elles aient été, elles ne sont point comparables aux illuminations intérieures des fidèles : seules ces illuminations de la foi font connaître, autant qu'elles sont humainement connaissables, les vérités surnaturelles, et seules elles donnent le dernier mot de la vérité de la nature; seules aussi, elles se distribuent en sept degrés, ou s'il faut reconnaître les deux premiers degrés aux philosophes, l'on ne peut du moins leur attribuer les autres, ceux des dons, des béatitudes, des sens, des fruits de l'Esprit saint et finalement des extases, qui tous sont des degrés de la vie spirituelle émanant de la grâce chrétienne ; seules en un mot, elles font la science intérieure parfaite. C'est donc seulement dans l'âme fidèle que pour emprunter une comparaison chère à Bacon, l'illumination intérieure donne ses fleurs, ses fruits et son parfum, et si notre illumination est cette assistance divine dont nous avons dit déjà, en la décrivant, qu'elle est éminemment illuminatrice et même éminemment intérieure comparativement aux autres, c'est à n'en pas douter, à travers ses degrés qu'elle le manifeste : avec eux elle prend en quelque façon corps et âme, corps par les modes suivant lesquels elle s'étage, âme par le souffle mystique qui l'anime, et nous avons ainsi pour étudier maintenant de près l'illumination intérieure, la tâche d'entrer d'abord, autant que l'économie nous en est ouverte, dans la doctrine des degrés, et celle de mettre ensuite en valeur l'esprit qui l'inspire.

§ I. — La Science intérieure et ses degrés

Que l'illumination intérieure comporte des degrés, c'est assez manifeste déjà, puisqu'elle nous est apparue d'autant plus abondante et parfaite que l'âme illuminée était plus vertueuse et pratiquait même mieux certaines vertus : elle s'est distinguée en cela devant nous de l'illumination générale nécessairement uniforme, et évidemment elle revêt toute une suite de degrés que l'on ne saurait d'ailleurs ni nombrer ni nommer, la vie morale différant chez tous et chez chacun suivant les différentes vicissitudes de la vie. Ces degrés ne sont pas ceux dont il s'agit ici quand on parle des degrés de la science intérieure, ou plutôt ils ne forment plus alors qu'une unité collective dans une gradation d'illuminations dont ils sont le second échelon, car c'est une hiérarchie de grâces illuminatrices bel et bien dénombrées et dénommées qui constitue l'échelle des degrés. Quelles sont elles et combien sont elles ?

Roger Bacon nous l'apprend sans préambule en nous parlant, mot singulier, de science intérieure aussitôt après avoir distingué les deux expériences, dont la première, l'expérience des sens extérieurs, ouvrière de la science expérimentale, garde pour elle-même toutes les explications et illustrations qui viennent immédiatement dans la suite de l'*Opus Majus*. « De cette science intérieure, dit-il (1), on compte sept degrés. Le premier consiste dans des illuminations purement sapientielles ou scientifiques ; le second réside dans les vertus, car le mauvais est ignorant suivant la maxime d'Aristote, et la vertu est clarificatrice par elle-même non seulement dans les vérités d'ordre moral, mais aussi dans celles qui ressortissent à la science pure... Le troisième est constitué par les sept dons du Saint-Esprit, énumérés par Isaïe (2), et le quatrième par les béatitudes

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 170-171 : « Et sunt septem gradus hujus scientiae interioris ; unus per illuminationes pure scientiales ; alius gradus consistit in virtutibus, nam malus est ignorans ut dicit Aristoteles secundo Ethicorum... Virtus ergo clarificat mentem ut non solum moralia sed etiam scientialia homo facilius comprehendat... Tertius gradus est in septem donis Spiritus Sancti quae enumerat Isaïas ; quartus est in beatitudinibus quas Dominus in Evangeliis determinat ; quintus est in sensibus spiritualibus ; sextus est in fructibus, de quibus est pax Domini quae exsuperat omnem sensum ; septimus consistit in raptibus et modis eorum secundum quod diversi diversimode rapiuntur, ut videant multa quae non licet homini loqui. Et qui in his experientiis vel in pluribus earum est diligenter exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus sed omnibus scientiis humanis... ».

(2) *Isaïe*, cap. XI, v. 2-3.

dont nous a parlé le Christ dans l'Evangile (1). Le cinquième est celui des sens spirituels, et le sixième est caractérisé par les fruits au nombre desquels il faut compter la paix du Seigneur qui dépasse tout ce qu'on peut sentir (2). Quant au septième, il consiste dans les ravissements et tous les modes divers qu'ils présentent chez ceux-là qui en jouissent, tous modes dans lesquels l'homme voit des vérités et réalités dont il ne lui est pas permis de parler (3). Qui s'est appliqué avec soin à ces expériences ou à plusieurs d'entre elles, celui-là peut vérifier pour son propre compte et certifier aux autres non seulement toutes les vérités qui concernent les choses du monde spirituel et surnaturel, mais aussi toutes celles qui sont du ressort de la science humaine et philosophique. »

C'est tout, et c'est bien peu quand on se demande pourquoi les illuminations intérieures se distribuent ainsi en degrés, par rapport à quoi elles s'ordonnent au juste et vers quoi elles progressent, en quoi elles consistent respectivement et comment elles constituent collectivement une science dite intérieure, toutes questions qui se posent en effet à propos de ce passage à l'historien de Roger Bacon et auxquelles il cherche à répondre, évidemment d'abord par le texte même où se trouve consignée une seule fois expressément la curieuse idée d'une science intérieure et de ses degrés. Il lui faut donc se mettre en quête pour découvrir à travers l'œuvre tout entière quelque autre passage aussi complémentaire que possible, et il en trouve un en effet, mais un seul, qui s'il ne reprend pas, apparemment du moins, la même pensée, reprend au moins les mêmes formules. Ce texte se rencontre à la fin de la Perspective (4), au moment où Roger, fidèle à sa méthode de l'utilisation théologique et ecclésiastique du savoir, montre comment l'Optique peut être utile à la sagesse divine ; c'est cette science de la lumière et de la vision, dit-il, qui nous aide à dégager le sens spirituel de maint passage de l'Ecriture, notamment du verset d'un Psaume (5), « Custodi nos Domine ut pupillam oculi » : de même en effet que la pupille de notre œil comporte sept organes ou téguments qui la protègent, de même l'on compte sept facteurs ou éléments spirituels qui assurent à notre âme une garde parfaite : la vertu, le don de l'Esprit-Saint, la béatitude, le sens spirituel, le fruit, la révélation variée comme est le ravissement qui la cause, l'influence continue enfin des charismes de la grâce qui découlent de la plénitude du Crucifié ; les vertus, ajoute Bacon, sont au nombre de sept : trois sont théologiques,

(1) *Math.*, cap. V.
(2) *Ad Galat.*, cap. V.
(3) *II Corinth.*, cap. XII, v. 4.
(4) *Op. Maj.*, II, pp. 160-162.
(5) *Ps.*, XVI, v. 8 : « A resistentibus dexterae tuae, custodi me ut pupillam oculi ».

la foi, l'espérance et la charité, et les quatre autres sont cardinales ; il y a de même sept dons du Saint-Esprit, mais l'on compte huit béatitudes d'après Saint-Mathieu, et douze fruits de l'Esprit-Saint d'après l'Apôtre, et notre théologien s'ingénie à trouver à tous ces facteurs de la garde spirituelle de l'âme, des correspondants dans l'ordre physique de la vision ; quant aux sens spirituels, ils sont cinq comme le sont les enveloppes qui protègent immédiatement la pupille. Et c'est tout encore ! Avec ces deux passages, nous avons donc toute la matière que nous fournit l'œuvre de Bacon pour l'étude de l'illumination intérieure et de ses degrés, et cette matière est si ingrate que l'historien en s'adressant à elle seule, risque fort de donner dans des réponses qui sans doute ne sont pas celles de l'auteur lui-même, et peut-il même, à dire vrai, répondre, s'il cherche à la comprendre par elle seule ?

Roger Bacon ne nous renseigne pas autrement et plus amplement sur sa pensée ; mais cette pensée lui est-elle si bien personnelle ? Peut-être, lui, l'homme de ses maîtres et de ses auteurs, l'homme de cette tradition qu'il proclame tant de fois vénérable et véritable, s'inspire-t-il ici d'une pensée plus ou moins accréditée de son temps parce que traditionnellement autorisée ? C'est ce dont il faut nous assurer en nous adressant à l'histoire, persuadés que nous allons, cela faisant, selon les vœux de Bacon lui-même qui ne s'est sans doute accommodé si bien ici de cette brève et sèche nomenclature en un sujet si riche, que parce qu'il se sentait compris de son auguste correspondant lequel était versé en effet dans toute la pensée philosophique et théologique de l'époque, et il en est de cette idée de l'illumination intérieure dans ses degrés comme de celle de l'illumination générale dans sa formule aristotélicienne de Dieu intellect agent de nos âmes, et surtout dans sa formule augustinienne de la vision dans les idées éternelles : celle-ci était contenue tout entière dans quelques mots de la première partie de l'*Opus Majus*, et c'est l'histoire qui nous a permis de la dégager ; celle-là est incluse de même dans ces quelques lignes de la sixième, et elle va s'épanouir devant nous, sitôt confrontée avec l'histoire, développant grâce à elle toute l'attachante doctrine qu'elle enveloppe.

Guillaume d'Auxerre déjà dont l'activité remplit tout le premier tiers du XIII^e^ siècle, s'étendant même sur une bonne fin du XII^e^ (1) et dont l'autorité surtout eut tant de crédit près des écoles durant la première moitié

(1) On sait qu'il est mort en 1232. Cf. Denifle-Châtelain : *Chartul. Univ. Paris.*, T. I, pp. 132 ; 134 ; 143 ; 145.

du grand siècle de la pensée médiévale (1), nous parle des vertus, dons, béatitudes et puis des sens spirituels et aussi des fruits de l'Esprit-Saint (2), et il en est de même, sinon de Maître Praepositinus de Crémone qui lui est sensiblement contemporain (3), du moins d'un maître dont l'activité commença avec le déclin de la sienne, l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne (4), deux docteurs dont le premier, Prévostin, codifie dans sa Somme tout l'enseignement des premiers Sommistes et se trouve par la suite si souvent mis à profit par la pensée théologique (5), sans être cité pourtant, quant au nom du moins, par notre Bacon épris d'autorités traditionnelles (6), et dont le second, Guillaume de Paris, si révéré par Roger, nous a montré déjà et nous montrera encore toute une doctrine bien curieuse de l'illumination et l'extase. Mais Guillaume d'Auxerre, quand il traite ainsi des vertus, dons, béatitudes, etc..., ne les considère point expressément comme des degrés d'un état spirituel en progrès vers une même fin, et s'il les étudie, c'est pour quelques-uns d'entre eux d'une façon sans doute continue (7), mais pour les deux derniers tout occasionnellement (8) à propos des délices de la béatitude et sans parler alors des grâces du ravissement; l'on doit en dire autant de Guillaume d'Auvergne, lequel même ne

(1) Si l'on en croit les compilations et résumés auxquels donna lieu sa Somme sur les quatre livres des Sentences, dont le nom d'ailleurs de « Summa Aurea » manifeste bien l'influence. Cf. De Wulf: *Hist. de la Philosophie Médiévale.* Louvain 1912, p. 363.

(2) Au cours des troisième et quatrième livres de sa Somme sur les Sentences : *Summae Aureae in IV libr. Sentent.*, Lib. III, fol. 142-213; — Lib. IV, fol. 59-62. Paris 1500.

(3) Praepositinus en effet prêchait déjà en 1191 et prêchait encore en 1231 [Cf. Lecoy de la Marche : *La chaire française au Moyen-Age.* Paris 1888, pp. 86-89], et l'on sait par un chroniqueur qu'il avait, à la date de 1209, composé des Commentaires sur les Sentences [Cf. Grabmann : *Die Geschichte der scholastischen Methode.* Bd II. Freiburg 1911, p. 553], commentaires encore inédits : *Paris, Bibl. Nat.*, Mss lat. 14526.

(4) C'est de la seconde décade en effet que date la composition de ses traités [Cf. Baumgartner : *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Bd II, Heft 1, p. 8; — Noël Valois: *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris.* Paris 1880, p. 238, note 1], et le traité qui nous intéresse ici est celui des vertus : Gulielmi Alvernensis Opera. T. I. *Tract. de Virtutibus.* Cap. XI-XII. Aureliae 1674.

(5) Cf. Grabmann, *Op. cit.*, p. 553.

(6) Car il est à présumer que Prévostin peut fort bien se trouver parmi ces « Sapientes antiqui » dont Roger Bacon fait un si grand cas, encore qu'il n'en cite que quelques-uns.

(7) Ainsi des vertus (fol. 142 v.-199), des dons de l'Esprit Saint (fol. 199 v.-211 r.), des béatitudes (fol. 211 r.-213 v.), mais retour aussitôt sur les vertus comme si l'énumération était bien finie (fol. 213 ssq).

(8) Au *Lib. IV* seulement, fol. 59 v.-60 r

veut rien voir dans tous ces termes, qui réponde à des graduations de perfection intérieure, tous étant — et il y tient beaucoup — de simples dénominations par où s'expriment les mêmes aspects de notre perfectionnement spirituel fécondé par la grâce (1), les sens de l'esprit en particulier perdant leur individualité dans le don de Sagesse dont ils sont tout le contenu (2) et se trouvant traités à propos de la connaissance sapientielle de l'âme glorifiée (3) ou bien encore l'extase relevant d'une étude sur l'immortalité de l'âme (4) ; et quant à Maître Praepositinus, il nous laisse, en traitant la question des dons et des vertus, sans données non seulement sur les sens spirituels et les fruits de l'Esprit Saint, mais aussi sur les béatitude (5), répondant bien en cela à l'enseignement, sur le sujet, des premiers auteurs des Sommes théologiques (6).

(1) Ainsi *cap. XI* in corpore, p. 142 : « Jam diximus essentiam virtutis secundum omnem intentionem et modum... et post haec dicemus (p. 143) ea quae restant de his quae communiter pertinent ad virtutes, cum ostenderimus etiam differentias trium nominationum, quibus interdum nominari videntur virtutes, videlicet dona et virtutes et fructus... Quartam addunt quidam nominationem, videlicet beatitudinem; octo enim virtutibus quae nominantur in quinto Mathaei promittit ipsa veritas beatitudinem, quemadmodum dicitur : Beati pauperes spiritu, etc... Et in hac quidam declaratione sive distinctione non est ea utilitas quae disputationem aut investigationem requirat, sed propter homines erroneos et imbecilles qui sub praetextu theologicorum quaerunt grammaticalia, nescientes differentias horum ad illam, ideoque de his tumultu multo corrixantur, et, ut ita dicamus, de Deo vanissime cornicantur, dicemus tibi rationes istarum nominationum... ».

(2) *Ibid.*, pp. 146-147.

(3) *Ibid.*, — et *Tractat. de retribut. Sanctorum*, p. 319.

(4) *De Anima*, cap. VI, Pars 33. Oper. II, Supplem., pp. 191-193.

(5) *Paris. Bibl. Nat.* Mss lat. 14526. Fol. 33 v.-42 v. — Rien aussi à la fin du IV livre (fol. 58 v.) à l'occasion de la résurrection et de la gloire.

(6) De ces Sommistes dont Ehrle nous a donné une liste [*Zeitschrift. für kath. Theolog.* Bd IX. Insbrück 1885, p. 184], nous avons cherché à relever l'enseignement dans la personne de :

Simon de Tournai : *Summa.* Paris. *Bibl. Nat.* Mss lat. 14886, fol. 33 r.-40 r. — Sur la personnalité de Simon, cf. Grabmann. *Op. cit.*, pp. 535-552.

Martin de Fugère : *Summa. Paris. Bibl. Nat.* Mss lat. 3117, fol. 50 v.-60 v. — Sur la personnalité de Martin, cf Grabmann. *Op. cit.*, pp. 530-534.

Un autre Martin : *Quaest. theolog. Bibl. Nat.* Mss lat. 14556, fol. 325 v.-339 v. — Sur la personnalité de ce Martin, cf. Grabmann. *Op. cit.*, pp. 524-529.

Surtout de Pierre de Poitiers : *Lib. quinque Sentent.*, Lib. III, cap. XVII-XXX. *Patr. Lat.*, T. CCXI, col. 789, — dont l'influence s'exerce encore sur la scolastique du grand siècle (Cf. Grabmann : *Op. cit.*, p. 501).

Mais nous n'avons rien trouvé chez eux — hormis la question des vertus et parfois des dons — au passage correspondant de leurs Sommes, et sans doute n'aurions-nous pas été plus heureux avec la Somme des Sentences de Robert de Melun (nous n'avons pu consulter le Mss 91 de Bruges, dont le Mss 14522 de la Bibl. Nat. de Paris n'est qu'un abrégé incomplet) qui les précède tous et dont

La « Summa Aurea » en tous cas ne fut pas sur cette question des grâces et surtout des sens spirituels, aussi pratiquée peut-être qu'elle le fut sur d'autres, ou bien sans plus parler de son influence, l'enseignement correspondant n'eut guère alors de docteurs, car malgré nos recherches (1) pour relever cette doctrine des degrés chez des théologiens séculiers et réguliers des deux premiers tiers du XIII^e^ siècle (2), — n'oublions pas que nous sommes avec l'*Opus Majus* en 1267, — nous ne l'avons jusqu'ici rencontrée en l'état et dans les termes où elle se trouve chez Bacon que chez le seul Bonaventure (3), et encore s'agit-il chez lui expressément des degrés de la

tous plus ou moins procèdent comme du premier maître des Sentences théologiques au XII^e^ siècle avec son contemporain Pierre Lombard (Cf. Grabman. *Op. cit.* p. 329).

Même résultat si l'on s'adresse à la Somme des Vertus ou Ethique de Pierre le Chantre : *Verbum abbreviatum. Patr. Lat.* T. CCV, pp. 2-555, lequel représenterait à la suite d'Anselme de Laon, devant tous ces Sommistes, épris surtout comme Abélard, de dialectique, plutôt la direction pratique et morale au dire d'un historien comme Grabmann [*Op. cit.*, pp. 478-485], direction précisément que Roger Bacon voulait restaurer dans la philosophie et la théologie de son temps; et à quant à Pierre Comestor, le Magister Historiarum dont le crédit se trouve supplanté au temps de Bacon (*Op. Min.*, p. 329) par celui de Pierre Lombard, nous n'avons pu vérifier dans son Commentaire sur les Sentences (Madrid. *Bibl. Acad. hist.* Mss lat., F. 208), s'il en était bien de sa pensée sur ce point, comme de celle de ses contemporains, (sur la personnalité de Pierre le Mangeur, cf. Grabman. *Op. cit.*, p. 477).

(1) Ces recherches malheureusement ont été très limitées — limitées par le temps et les moyens dont nous disposions — et nous avons conscience du peu que nous avons fait, ayant conscience de ce que nous aurions dû faire. Cette question en effet des vertus, dons, béatitudes, etc..., était à l'époque très disputée des théologiens (Cf. *S. Bonaventurae Opera.* Scholion des éditeurs de Quaracchi. *In III lib. Sent.*, pp. 725-726), et nous en avons trouvé le témoignage dans un passage (cité page précédente, note 1) du traité des vertus de Guillaume d'Auvergne, auquel on peut en joindre une autre que l'on retrouve plus loin (page 144, col. II, édit. cit.) sous sa plume : « Nihil igitur habet quaestionis ista distinctio donorum et virtutum circa quam tanta curiositate laborant et tanta imbecillitate intellectus erratur... ».

(2) Séculiers, comme Richard de Leicester (*Summa Theol.* Paris, Bib. Maz., Mss lat. 774, fol. 13 r.-47), à Oxford, — et Etienne Langton (*Summa Theol.* Paris, Bib. Nat., Mss lat. 14556, fol. 186 v.; 228 v.; 229 v.; 260 r. v.; — sur la Somme théologique d'Et. Langton, cf. *Recherches de Science religieuse*, T. IV, 1913, p. 255 ssq.) et Philippe de Grèves (*Summa.* Bib. Nat., Mss lat. 15749, fol. 71 v.-156 r.; Bacon a été en rapport avec Philippe de Grèves, cf. A. G. Little : *On Rog. Bacon Works and Life* dans *R. Bacon Essays*, p. 4), à Paris; réguliers, comme Thomas d'York à Oxford (*Summa de Virtutibus.* Paris, 1509, fol. 34 ssq. Cette Somme en effet, qui a été faussement attribuée à Alexandre de Halès, serait l'œuvre, au dire du P. Minges, de Thomas d'York) et Pierre de Tarentaise à Paris (*In III lib. Sent.* Dist. XXXIV. Quaest. 1, art. 1. Toulouse 1649).

(3) *In III Sent.* Dist. XXXIV. Pars 1, art. 1. Quaest. 1, in corpore; — *Breviloq.*, Pars V, cap. IV-VII; — *Itin. ment. in Deum*, cap. IV. — Le Séra-

sanctification spirituelle, et non point, systématiquement du moins, des degrés d'une science dite intérieure, dont l'idée, avec la conception naturellement d'une illumination spécifiquement scientifique qui constituerait le premier degré de cette Sagesse, demeure ainsi, jusqu'à plus ample information historique, proprement baconienne. Sans doute, puisque l'on ne peut pas naturellement ne pas s'adresser tout d'abord, entre les docteurs de l'époque, aux personnalités de premier plan si familières à l'historien de la pensée médiévale, notre doctrine se trouve immédiatement avant Bonaventure, chez Alexandre de Halès (1), car nous n'avons pas pu, et pour cause (2), la vérifier chez son grand disciple Jean de la Rochelle ; mais elle est encore très fruste, et mention ne s'y rencontre point surtout des sens spirituels et des extases ; — elle se trouve encore en même temps que Bonaventure, chez ses deux grands émules, Albert de Bollstaedt et Thomas d'Aquin (3) ; mais Albert, s'il fait une place, comme Bonaventure et comme Bacon dans le second texte où celui-ci consigne ici sa pensée (4), à la grâce des sacrements tout à la suite des grâces sanctificatrices (5), ne fait point leur place aux ravissements et aux sens de l'esprit, et c'est à peine si l'on

phique docteur y tient, cela va sans dire, pour la distinction réelle des puissances surnaturelles infuses dans l'état de grâce sanctifiante. Cf Eph. Longpré : *La théologie mystique de S. Bonaventure,* dans *Arch. franç. hist.* Vol. XIV, p. 48.

(1) *Sum. Theolog.* III Pars. Quaest. LXII introd. et *Ibid.*, Memb. II Resolutio.

(2) Le Commentaire sur les Sentences en effet que lui attribuent déjà Barthélemy de Pise (*Conformit.* Lib. I. Fruct. 8. Pars 8 a., fol. 81 recto 1, édit. 1510), puis Wadding-Sbaralea (*Scrip. Ord. Min.*, p. 225. Suppl. p. 458), Du Boulay ajoutant même que d'après la tradition, ce Commentaire aurait été le premier en date des Commentaires du Lombard (*Hist. Univ. Paris* III, p. 195) n'a pas été jusqu'ici découvert, et son *Tractatus de Anima*, édité seul jusqu'ici, ne nous a apporté aucune contribution sur le sujet. Cf. P. Minges, *De Scriptis quibusdam Joannis de Rupella,* dans *Arch. francis. hist.*, vol. VI, 4, 1913.

(3) Alberti Magni. *In III Sent.* Dist. XXXIV C, art. 2; — Thomae. *In III Sent.* Dist. XXXIV. Quaest. I, art. 1-5; *Sum. Theol.* I II. Quaest. 55-67 :*De virtutibus;* Quaest. 68 : *De donis;* Quaest. 69 : *De beatitudinibus;* Quaest. 70 : *De fructibus.*

(4) *Breviloq.* Pars V. cap. VII; — et déjà : *In III Sent.* Dist. XXXIV, Pars I, art. 1. Quaest. I in corpore : « ... Ad haec omnia habenda (les sept modalités graduées des grâces sanctificatrices)... data sunt nobis adminicula sacramentorum... ». Cf. *Op. Maj.*, II, pp. 160-162.

(5) *In III, Lib. Sent.* Dist. XXXIV C, art. 2 : « Ut hoc (scil. qualiter dona perficiant animam) liquidius explanetur, faciam disputationem generalem de modo perfectionis animae per virtutes et dona et beatitudines et fructus et gratiam sacramentorum ».

peut relever ailleurs une allusion aux dits sens dans toute son œuvre (1) ; et quant à Thomas, les mêmes lacunes se remarquent ici dans sa pensée, et s'il traite maintes fois avec ampleur de l'extase (2), il parle trois fois seulement (3), que nous sachions, de ces sens spirituels auxquels Bacon et Bonaventure assignent nommément un rang bien déterminé dans l'économie de la science et de la sanctification intérieures, sans compter qu'il critique une explication des vertus, dons, etc... (4) qui fait précisément l'enseignement commun de Maître Albert et du Docteur Séraphique (5) ; — elle se retrouve aussi, après Bonaventure, dans deux traités anonymes, le « *Centiloquium* » ou « *Compendium theologiae* » (6) et le « *Compendium theologicae veritatis* » (7), qui jouirent d'une grande fortune au déclin du XIII^e^ siècle (8), et nous la trouvons enseignée, cette fois à l'état explicite et complet, et pour cause, car c'est d'après Bonaventure surtout (9) que ces

(1) Dans son *Commentaire sur la hiérarchie ecclésiastique*, cap. XV, §§ 5 et 6, édit. Borgnet, T. XIV, p. 414; — Cf. aussi *In IV Sent.* Dist. XLIX G, art. 44. Ces sens spirituels se trouvent seulement chez les élus, et encore en exercice une fois seulement le corps ressuscité.

(2) A l'occasion par exemple des grâces « gratis datae » dans un passage de la Somme (II-II^ae^. Quaest. 175) tout différent de celui (*I-II ae*. Quaest. 55-70) où il traite de l'économie de la grâce sanctifiante « gratum facientis », dans l'âme du Juste, — comme si par conséquent les ravissements n'avaient pas à entrer dans le cadre normal de la sanctification intérieure.

(3) Et d'une manière encore toute obligée, puisqu'il s'agit du commentaire approprié de certains passages de l'Ecriture. *In III Sent.* Dist. XIII : expositio textus; — *In epistol. ad Philipp.*, Cap. II, Lect. II; — *In Psalm.* XXXIII.

(4) Ce n'est pas que sa pensée soit d'abord des plus fermes dans le Commentaire des Sentences, où il distingue d'une façon assez vague les vertus, dons et béatitudes, mais il s'en prend pourtant déjà à l'idée bonaventurienne. Sa conception revêt dans la Somme une forme définitive et elle se sépare de celle du Docteur Séraphique encore qu'ils se rencontrent tous les deux pour enseigner contre les nominalistes l'individualité de tous ces modes gradués de la grâce sanctifiante en nous-mêmes.

(5) Le maître de Thomas en effet est encore à ce point sous l'influence Augustiniste, qu'il formule la loi de la graduation et de la ramification des grâces dans des termes qui sont ceux mêmes de Bonaventure : comparer *Albert. III Sent.* Dist. XXXIV C, art. 2, et *Bonaventure : Ibid.* Pars 1, art. 1. Quaest. 1, in corpore.

(6) Pars III, sect. 35-47. — *Alberti Magni Opera.* T. 34, édit. Borgnet.

(7) Lib. V, cap. 5-47. — *Ibid.*, édit. Borgnet.

(8) Surtout le *Compendium theologicae veritatis*, au dire des éditeurs de Quaracchi. *S. Bonavent. Opera.* T. III. Schol. p. 794.

(9) Ces deux traités furent longtemps attribués à Bonaventure et on les rencontre dans l'édition de ses œuvres de 1678 (T. VI, p. 55 et T. VII, p. 187), laquelle fait état des indications de certains MSS et de la conformité doctrinale et surtout littérale avec le Commentaire sur les Sentences et le Breviloquium. Le *Compendium theologicae veritatis* a été attribué aussi à Albert le Grand (et c'est pourquoi on le rencontre dans l'édition si peu critique de ses œuvres),

deux traités ont été composés par de fidèles disciples compilant, suivant une manière chère au moyen âge, ses œuvres et celles de certains autres docteurs comme Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle (1).

De ces deux compositions postérieures au Docteur Séraphique et au Docteur Admirable, nous n'avons point à faire notre profit, mais nous n'avons point à tenir compte davantage de l'enseignement de Saint Thomas qui ne monte pas toute la gamme de la doctrine et n'y suspend pas le même thème doctrinal, pas plus encore que nous n'avons à faire état de la contribution incomplète fournie sur le sujet par Albert le Grand et Alexandre de Halès (2), et nous nous adressons donc, pour essayer d'entendre ici notre Bacon de l'*Opus Majus*, seulement à Saint Bonaventure, au Bonaventure qui depuis vingt ans environ avait rédigé ses *Commentaires sur les Sentences* (3), depuis plus de dix ans avait composé son *Breviloquium* (4), depuis près de dix ans avait écrit son *Itinéraire de l'âme à Dieu* (5), — n'en-

voire même à Thomas d'Aquin, alors que la doctrine du Compendium ne s'accorde guère avec celle du Docteur Angélique. *S. Bonav. Opera*, T. I, pp. XXI; LXIV ssq, édit Quaracchi.

(1) Telle est l'opinion autorisée des franciscains de Quaracchi, auteurs de l'édition critique des œuvres de Saint Bonaventure : *T. V. Prolegomena*, cap. X, p. XLVIII ssq. Tout naturellement, sans souci de la propriété littéraire, la compilation était attribuée à l'auteur le plus compilé, qui se trouvait être pour les trois-quarts le Docteur Séraphique : *T. X. Dissertatio*, p. 20.

(2) Ce n'est donc pas, quant à ce qui concerne Alexandre de Halès en particulier, pour ce que Roger Bacon nous dit de lui et le dédain qu'il lui témoigne; sa Somme exerça une influence considérable sur la vieille école franciscaine [Cf. Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint-François:* Paris 1908, pp. 217-220], et le docteur de l'illumination tout particulièrement chez Bacon ne saurait la renier : Alexandre n'est-il pas alors un sage de cette sagesse traditionnelle pour laquelle Roger tenait contre les novateurs?

(3) Les *Commentaires sur les Sentences* en effet ont été vraisemblablement commencés dès 1245, puisque nous savons en effet qu'après être entré en 1238 chez les Mineurs (un peu avant Bacon, dont l'entrée date des environs de 1240, au moment de sa venue à Paris), il enseigna à Paris à l'intérieur du couvent de 1245 à 1248, avant d'enseigner officiellement à l'Université de 1248 à 1255; puisqu'en 1245, il entend Guillaume d'Auvergne, Bacon était à demeure aussi chez les franciscains de Paris, et ce n'est que vers 1250 qu'il devait retourner à Oxford pour en revenir en 1257, cette fois exilé; c'est cette année-là, après la condamnation de Guillaume de Saint-Amour (1256), que Bonaventure devait être reçu, en même temps que Thomas d'Aquin, docteur, par l'Université, et devait être élu Ministre général des Mineurs. *Cf. S. Bonaventurae Opera*. édit. Quaracchi, T. X; — Little : *On Roger Bacon's Life and Works*, dans *Roger Bacon Essays, contributed by various Writers...* Oxford 1914.

(4) Le *Breviloquium* en effet date d'avant 1257. Cf. *S. Bonaventurae Opera*. édit. Quaracchi, T. X, p. 2.

(5) L'*Itinerarium mentis in Deum* en effet date de 1259: *Ibid.* L'Opuscule *De reductione artium ad theologiam* est sensiblement de cette époque aussi,

tendant point dire, cela faisant, que Bacon s'inspire de la pensée même de Bonaventure (1), mais qu'il s'inspire de la même pensée que lui, de quoi nous serons les derniers à nous étonner quand nous entendrons Roger nous déclarer qu'il tient en tout pour ceux qui suivent la tradition, et quand nous suivrons plus loin nous-mêmes cette tradition, à travers les maîtres qui la transmettent, jusqu'à ses sources (2).

On sait qu'à cette époque (3) l'œuvre obligée de tout théologien aux débuts de son enseignement magistral était le commentaire du fameux Livre des Sentences (4) ; tous nos docteurs avaient donc à traiter cette question des vertus, dons, fruits, etc..., à propos de la trente-quatrième distinction du troisième Livre de l'œuvre du Lombard (5), et c'est au passage correspondant de son *Commentaire des Sentences* que nous allons tout naturellement nous reporter chez le Docteur Séraphique (6). Mais dans cette œuvre

mais nous n'avons pas à nous référer aux *Collationes de Septem donis Spiritus Sancti*, qui sont postérieures à 1268.

(1) L'on sait que Roger Bacon a été considéré comme le destinataire de la lettre adressée par Saint Bonaventure « ad magistrum innominatum », une lettre qui l'aurait décidé à entrer dans l'ordre des Mineurs en défendant la règle franciscaine des attaques d'un dominicain anglais inconnu (Cf. Hauréau : *Journal des Savants*. Décembre 1882, pp. 730-731 ; — A. G. Little : *Roger Bacon Life and Works*, dans *Commemoration Essays*. Oxford 1914, p. 5). En tous cas, le Docteur Admirable et le Docteur Séraphique ne pouvaient guère ne point avoir été en rapports personnels à Paris, quand on entend Bacon nous dire qu' « il a cherché l'amitié de tous les savants parmi les Latins » (*Op. Tert.*, p. 58) et quand on ne l'entend point critiquer Bonaventure à côté de Alexandre de Halès, Albert le Grand et Thomas d'Aquin ; Bonaventure, d'ailleurs, n'était-il point l'ami d'Adam de Marisco (*Adae de Marisco Epistolae*, édit. *Monum. francis.* I, pp. 304-306), ami et maître révéré de notre moine?

(2) Cf. § II.

(3) Il en était ainsi depuis Pierre de Poitiers, dont le Commentaire fut l'un des premiers, sinon le premier, et il en sera ainsi jusqu'au temps du Concile de Trente. Cf. Grabmann : *Geschichte der schol. Methode. Fribourg* 1911. T. II, p. 504.

(4) Cette fortune au moyen âge des Sentences de Pierre Lombard s'explique par de bonnes raisons que reprend en les résumant Grabmann. *Op. cit.*, pp. 404-407. Cf. Espenberger : *Die Philosophie d. Petrus Lombardus und ihre Stellung in zwölften Jahrh.*, dans *Beiträge zur Geschichte d. Phil. im Mittel.* Bd III, Heft. 5 ; — Baltzer : *Die Sentenzen d. Petrus Lombardus. Ihre Quellen und dogmengeschichtliche Bedeutung*, dans *Studien z. Geschichte der Theologie und Kirche*. Bd VII, Heft 5. — Le Livre des Sentences du Lombard vient d'être édité d'une façon critique par les franciscains de Quaracchi : 2 vol. in-8° de LXXX-1056 pages.

(5) Dans cette distinction, Pierre Lombard traite, après avoir parlé des vertus théologales (Dist. 23-32) et des vertus cardinales (Dist. 33), simplement des dons du Saint-Esprit, — et ici comme là à propos du Christ.

(6) *In lib. III Senten.* Dist. XXXIV, Pars I, art. I, quaest. 1 in corpore. T. III, édit. Quaracchi.

inaugurale, Bonaventure ne saurait nous avoir édifié définitivement sur sa pensée, et dans l'espèce, s'il nous parle libéralement des vertus et des dons (1), il est moins généreux avec les béatitudes, les sens spirituels et les fruits (2) ; il le sera davantage dans son *Breviloquium* où par sa manière de procéder pourtant, il ne nous donne de sa doctrine que la substance; aussi, pour le suivre dans tout ce qu'il a écrit avant que notre Bacon n'écrive sur le même sujet lui-même, joignons-nous à l'enseignement de son *Commentaire des Sentences*, l'enseignement complémentaire de son *Précis*, que viendront encore éclairer ici ces deux opuscules si pénétrants et si suaves qui s'appellent l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* et la *Réduction des arts à la théologie* (3).

Dans la cinquième partie de son *Breviloquium*, Bonaventure, après avoir étudié précédemment la Trinité, le monde, le péché et l'Incarnation, en vient à la grâce de l'Esprit Saint, suivant en cela d'ailleurs l'ordre de la pensée théologique tel qu'il est alors pratiqué dans les Sommes. De cette grâce d'abord il donne la définition, puis ses rapports avec le libre arbitre, suivant qu'elle l'aide à faire œuvre méritoire (cap. II) ou qu'elle constitue le remède spécifique du péché (cap. III); après quoi, il agite la question de son économie ou distribution dans l'âme et à cet effet il en suit, comme il dit, toutes les ramifications à travers l'âme juste, « qualiter gratia ramificatur in habitus virtutum, donorum, etc... » (cap. IV). Certes, il n'y a qu'une grâce sanctifiante, « qualiter *gratia* ramificatur... », mais ce n'est pas sans certaines servitudes de sa part qu'elle est départie à une nature qu'elle a pour objet, non de défaire, mais de parfaire, suivant une formule classique : elle se répartit en elle suivant les aspects différents de sa vie psychologique, ou mieux s'étage en elle suivant les plans de son activité en ascension vers la perfection spirituelle. Quels sont-ils ? Le premier apparaît quand l'âme, de dévoyée qu'elle est par le mal, devient rectifiée dans toutes ses facultés; mais encore faut-il qu'une fois réajustée ainsi à ses fins, elle soit mise à même de les atteindre avec aisance, ce qui n'advient qu'autant qu'elle est d'abord libérée de tous ces agents morbides d'oppression et de décadence spirituelles qui, tels des germes en perpétuel travail de

(1) *Distinct.* 23-33 pour les vertus; *Distinct.* 34-35 pour les dons.

(2) *Distinct.* 34, Pars I, art. I, quaest. 1 in fine corporis.

(3) L'édition des trois traités bonaventuriens à laquelle nous renvoyons dans nos citations, est l'édition publiée en un volume à Quaracchi en 1911, format de propagande. — Sur la doctrine spirituelle du Docteur Séraphique, voir la bibliographie donnée par le P. Ephrem Longpré dans son article de l'*Archivum franciscanum historicum* sur *La Théologie mystique de S. Bonaventure* (vol. XIV) fasc. I-II, p. 36, note 1) à l'occasion du VII Centenaire (1221-1921) de l'aimable Saint.

développement accompagnent la maladie du péché, et qu'elle est efficacement disposée et appliquée à la tâche de son complet perfectionnement. Et tout aussitôt un troisième pas suit ce deuxième, car une activité qui s'exerce dans le sens de ses vraies fins et dans la mesure disponible de ses propres ressources, nous amène à opérer sans cesse et spontanément des actes achevés, et tous ces actes nous mènent progressivement à la perfection accessible à l'homme d'ici-bas et finissent par nous consommer en elle : notre édifice est alors parachevé, s'étant haussé jusqu'à sa clef de voûte à travers les deux plans qui constituent toute l'idée de notre perfectionnement intérieur. Conséquences et transposition surnaturelles : Dieu par sa grâce nous rectifie, et c'est l'objet des vertus (1) ; par elle aussi, il nous libère l'âme et nous assure le souple et fécond exercice de toutes ses puissances, et c'est l'effet des dons de l'Esprit Saint (2); par elle encore, il nous met à même d'opérer des actions parfaites, et c'est la prérogative des béatitudes (3), trois principes infus avec et dans la grâce sanctifiante elle-même qui répondent bien en effet aux trois degrés que l'âme gravit successivement pour s'édifier dans sa perfection propre. Et s'il faut un exemple pour le manifester, qu'on songe qu'entre toutes nos opérations, il y en a qui sont, dans l'échelle des valeurs, relativement inférieures, comme, dans l'ordre de la connaissance, la croyance ou la foi ; d'autres au contraire auxquelles l'homme attache plus de prix, comme, dans le même ordre, l'intelligence des mêmes vérités et réalités qui tout à l'heure étaient crues sans être comprises; d'autres enfin auxquelles revient toute l'excellence, comme l'intuition de ce que nous comprenions d'abord seulement, ou simplement croyions (4). Or les premières trouvent leur équivalent surnaturel dans les vertus au nombre desquelles on compte en fait la foi; aux secondes correspondent les dons, dans l'espèce le don d'intelligence, tandis qu'aux troisièmes, les plus parfaites, ressortissent les béatitudes comme l'atteste cette vision de Dieu dont le Sermon sur la Montagne nous dit qu'elle est le privilège des cœurs purs et comme tels bienheureux déjà puisqu'ils

(1) *Breviloq.*, p. 176: « Gratia gratum faciens ramificatur in habitus virtutum quorum est animam rectificare... »; *In III Sent.*, Dist. XXXIV, Pars I, art. 1, quaest. 1 in corpore : « Habitus rectificantes recte dicuntur virtutes... ».

(2) *Breviloq.*, p. 179 : « Cum principium reparativum... non tantum det gratiam ad rectificandum contra obliquitates vitiorum per habitus virtutum, verum etiam ad expediendum contra impedimenta symptomatum per habitus donorum... »; — *In III Sent. Ibid.* : « Habitus vero expedientes recte dicuntur dona... ».

(3) *Breviloq.*, p. 183 n° 2; — *In III Sentent., Ibid.* : « Habitus vero perficientes recte dicuntur beatitudines... ».

(4) Cf. aussi le Sermon sur le Maître intérieur de l'âme, dont la date nous est inconnue. (*De hum. cognit. ratione*, p. 73).

voient (1). Et Bonaventure ne s'en tient pas à cette répartition toute générale de la vie de la grâce dans l'âme; il descend dans l'économie particulière de ces vertus, dons et béatitudes, les divisant et classant d'une façon systématique et dégageant avec une merveilleuse virtuosité la raison et les points d'insertion dans notre vie de toutes ces puissances d'une vie vraiment divine. Nous n'avons naturellement pas à le suivre dans ces analyses qui ne laissent pas d'ailleurs d'être bien spécieuses : qu'il nous suffise de noter, pour le profit qui peut nous en revenir, que ces dons, vertus et béatitudes, réalisent chacun pour leur part, le nombre de tous le plus parfait, le nombre sept (2).

Tenons-nous tous les aspects de notre sanctification intérieure ? Pas encore : nous avons bien monté trois étages de notre édifice spirituel ; nous ne nous sommes pas arrêtés assez au dernier, et c'est ce troisième plan de la vie de la grâce en nous qu'il nous faut visiter maintenant sous certaines de ses faces, qui nous donnent jour quasi immédiat sur le divin et nous le font dès ici-bas sentir et délicieusement goûter : la vie intérieure de la grâce n'est-elle pas en ascension continue vers une limite où elle se dépasse en quelque sorte pour ébaucher dès ici-bas la vie de la gloire ? Le plaisir, disait le philosophe, s'ajoute à l'acte en tous points achevé, comme à la jeunesse sa fleur. Comme cette parole est vraie de ces actes parfaits qui sont le fait des béatitudes ! Une jouissance s'en dégage, incomparablement suave et pure, pénétrant l'âme jusqu'aux dernières intimités, lui versant une paix, une onction, une ivresse qui la libèrent de la chair et de la terre, et cette chaleur est en même temps une splendeur, car toutes deux viennent de la lumière et d'une même lumière, et donc la connaissance de l'esprit trouve son compte dans ces saintes voluptés du cœur, et c'est en savourant les sublimes vérités et réalités du monde surnaturel que le fidèle en sait le plus sur leurs mystères : avec ces prérogatives d'avoir ainsi du divin comme une sensation qui nous en fait expérimenter la vérité, et comme un sentiment qui nous en fait éprouver la suavité, nous avons nommé les cinq

(1) *Breviloq.*, p. 176; — *In III Sent., Ibid.*

(2) Le Docteur Séraphique tient expressément pour sept béatitudes et non pour huit : *In III Sentent.*, édit. Quaracchi, p. 794. Scholion. D'une façon générale, il cherche systématiquement dans nombre de ses analyses et descriptions spécialement de la vie mystique, le nombre sept [par exemple il y a sept degrés dans la vie purgative, sept dans la vie illuminative, sept dans la vie unitive : *Opusculum de triplici via seu incendium amoris*, cap. III, p. 25 ssq, édit. Quaracchi, *Decem Opuscula;* cf. aussi la fin précisément de cette cinquième partie du *Breviloquium* très caractéristique à ce point de vue], et naturellement il le trouve comme le recherchaient et le trouvaient aussi bien d'autres théologiens au moyen âge : un exemple typique est le traité « *De septem septenis* », faussement attribué à Alain de Lille. Cf. *Migne Pat. Latine*. T. 199. 946 B-963 B.

sens spirituels et les douze fruits de l'Esprit, et ces deux grâces nouvelles font suite aux autres, sans s'ajouter à elles comme de nouveaux habitus (1) : elles les couronnent toutes en auréolant la dernière, et nous amènent au seuil de notre édification en Dieu par l'extase ; à goûter en effet ces fruits, à les savourer sans pouvoir en épuiser l'ivresse parce qu'ils sont inépuisables, l'âme se perd bientôt elle-même pour s'abîmer en Dieu, gravissant alors le septième et suprême degré de la vie surnaturelle, où ne montent guère — et encore dans les minutes trop brèves de leurs transports spirituels — que les plus grands saints à la suite de Moïse et de Saint Paul, le docteur de la Loi Ancienne et celui de la Loi Nouvelle. Après quoi, nous n'avons plus qu'à faire leur part dans notre sanctification intérieure à certains principes, ou plutôt nous aurions pu tout aussi bien commencer par la leur reconnaître, puisqu'ils sont la source des grâces sanctificatrices. Toutes ces libéralités divines en effet, pour s'aménager ainsi en nos âmes, ont dû d'abord être versées en nous, et il faut encore qu'elles soient entretenues en nous pour être toujours de mieux en mieux opérantes : c'est la vertu des sacrements de nous conférer et d'alimenter ainsi la vie spirituelle (2), et c'est pourquoi nous les voyons prendre rang chez Bonaventure dans l'organisation de notre sanctification intérieure (3).

L'économie est maintenant parcourue de la grâce surnaturelle en notre âme, et si nous en cherchons pour conclure un schéma fidèle qui satisfasse à la fois l'imagination et la raison, nous dirons assez bien que les vertus ressortissent à la pratique de la vie active, les dons à la quiétude de la vie

(1) La conception de ces sens et fruits paraît un peu différente dans le *Commentaire des Sentences* et dans le *Breviloquium* (encore qu'elle se laisse facilement concilier) : ils sont considérés là comme la possession et l'usage parfaits des trois grands habitus de la vie surnaturelle, vertus, dons et béatitudes : « Et ideo ad ista tria genera habituum adduntur fructus et spirituales sensus, qui non dicunt novos habitus, sed habituum praecedentium exprimunt perfectum statum et usum » ; ici, plutôt comme des prérogatives du dernier qui seul est par définition l'habitus de l'action parfaite : « Ad has beatitudines propter sui perfectionem et plenitudinem duodecim fructus Spiritus et quinque sensus spirituales consequuntur, qui non dicunt novos habitus sed status delectationum et usus spiritualium speculationum... ».

(2) *In III Sentent.* loc cit. : « Quoniam ad haec habenda per nos non sufficimus data sunt nobis adminicula Sacramentorum, in quibus secundum diversitatem suorum effectuum, gratia datur ad inchoationem, profectum et consummationem omnium habituum praedictorum... ».

(3) Dans le *Commentaire des Sentences* du moins où ils font corps avec les autres grâces sanctificatrices dans l'énumération des diverses modalités de la grâce sanctifiante : la question des Sacrements se détache dans le *Breviloquium* de celle des degrés pour constituer une sixième partie indépendante de la cinquième.

contemplative, les béatitudes à l'exercice parfait de l'une et de l'autre, les fruits et les sens spirituels étant consécutifs à cette perfection, les uns plutôt quand elle est celle de l'action, les autres celle de la contemplation, toutes spontanéités n'advenant en notre âme pour y épanouir la vie divine, que sous la vertu des Sacrements, canaux providentiellement établis de la grâce (1), — de telle sorte que les vertus, dons, béatitudes, fruits et sens spirituels se trouvent constituer comme autant de degrés dans une nouvelle échelle de Jacob dont la cime se perd dans les cieux, entendez par là, au faîte de laquelle nous nous perdons nous-même dans les ravissements et l'extase, voyant notre nuit du temps s'irradier des plus pénétrantes et suaves illuminations et jouissant de ce chef d'une science intérieure incomparable (2) dont certains docteurs ont dit qu'elle était une docte ignorance (3).

De toute cette doctrine, retenons seulement, sans plus faire mention de chaque degré, qu'il s'agit simplement dans ce qu'elle nous enseigne, du grand thème de la sanctification de l'âme par la grâce dite sanctifiante, et revenons maintenant à notre Bacon de la Science intérieure, les yeux fixés sur cette contribution que par la plume du seul Bonaventure nous apporte l'histoire. Une chose se dégage aussitôt de cette confrontation, une même chose deux fois différemment attestée : c'est d'abord qu'à s'en tenir à toutes ces dénominations seulement, vertus, dons, béatitudes, etc..., par lesquelles notre docteur exprime son idée d'une illumination qui fait un savoir intérieur comme elle, il est à présumer qu'il a bien pu s'inspirer en matière d'illumination de la même pensée que son glorieux contemporain en matière de sanctification et cette présomption est infiniment probable devant la correspondance parfaite des deux vocabulaires. Mais nous avons mieux : la vraisemblance devient bientôt certitude, quand sous les termes on considère les choses, car les deux doctrines non seulement se conviennent, mais se contiennent et s'enveloppent et s'exigent, et c'est pourquoi tout comme il arrive au Docteur Séraphique, remarquons-le, de nous parler si volontiers, en traitant de la sanctification, des illuminations de l'âme sanctifiée, et que sera-ce quand il s'agira expressément pour lui des lumières de la grâce !, le Docteur Admirable va nous parler lui aussi des degrés de la sanctification en traitant de l'illumination dans ses degrés : qu'on juge, et sans frais d'interprétation de la part de l'historien, de sa pensée.

(1) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, n° 6, pp. 186-187.

(2) *Breviloq.*, *Ibid.*, n° 7, pp. 187-188.

(3) Tels Saint Augustin : *Epistol.* 130, cap. 15, n° 28, — et le Pseudo-Denys : *De Mystica theolog.*, cap. 1, § 1, — deux autorités dont nous ferons état ultérieurement quand la pensée de Bonaventure et de Bacon une fois exposées, nous aurons à remonter à leurs sources.

L'illumination intérieure en effet dont il s'agit ici est l'illumination dont nous lisons qu'elle est celle de la grâce de la foi (1), celle donc du fidèle qui connaît d'autant plus de choses et d'autant mieux ces choses par la lumière de sa croyance dans les deux ordres naturel et surnaturel, qu'il est mieux versé dans ces expériences dont la pratique est l'exercice même des vertus, dons, béatitudes, etc.... (2); comment ne rentrerait-elle pas dans l'économie surnaturelle de la grâce ? Et si elle y rentre, elle doit en épouser, en les transposant sur le mode qui lui est propre, toutes les modalités. Or toutes ces modalités, nous les connaissons bien : elles s'appellent les vertus, dons, béatitudes, sens spirituels, fruits, ravissements ou extases, toutes grâces sanctificatrices ; les vertus, dons, béatitudes, sens spirituels, etc.... seront donc aussi autant de grâces illuminatrices, et c'est bien ce qu'elles sont en effet dans la hiérarchie baconienne de l'illumination et de la science intérieure. D'où trois conséquences, dont la première est que nous tenons là, dans son vrai sens doctrinal, la thèse apparemment si scellée d'une science intérieure essentiellement graduée : la doctrine de l'illumination intérieure dans ses degrés n'est autre que la doctrine même plus générale de la grâce santifiante dans son « cas intellectuel », entendez par là qu'elle considère la grâce sous les aspects tout particulièrement où elle s'adresse à la connaissance pour l'éclairer, aspects correspondants à ceux où elle s'adresse aux autres facultés de l'âme pour les sanctifier, tous aspects dès lors constituant autant d'espèces d'illuminations et l'homme devenant d'autant plus savant qu'il s'édifie mieux dans la sainteté. De cette thèse en second lieu nous avons un certain nombre de données : les illuminations intérieures comportent des degrés, ces degrés sont au moins au nombre de six et ils s'appellent, dans l'ordre où ils s'étagent, à compter de celui qui sera le deuxième dans la hiérarchie baconienne, celui des vertus, des dons, des béatitudes, des sens spirituels, des fruits et des extases. Nous sommes à même enfin, de comparer, dans l'ordre de la grâce, les illuminations intérieures respectives du fidèle et de l'infidèle, et de donner aux unes du moins leur nom dans le vocabulaire théologique de l'époque : les illuminations spéciales dont se sont trouvés gratifiés les grands philosophes de la Gentilité, ne pourraient-elles

(1) *Op. Maj.*, II, p. 169 : « Et ideo Sancti Patriarchae... receperunt illuminationes interiores... et similiter multi post Christum fideles, nam gratia fidei illuminat multum... ».

(2) *Ibid.*, p. 171 : « Et qui in his experientiis vel in pluribus eorum est diligenter exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus sed omnibus scientiis humanis ».

pas s'appeler des grâces purement gratuites, ce qui ne veut pas dire des grâces « gratis datae » (1), comparées à celles du fidèle qui demeurent bien chez lui des clartés de la grâce sanctifiant son âme, « gratiae gratum facientis »; Roger Bacon connaissait et pratiquait ces dénominations (2), et l'on peut donc ici sans témérité présumer sa pensée.

Mais ces conséquences sont des principes bien généraux pour entrer dans l'explication de l'illumination et de la science intérieures; et cette explication, à vrai dire, est-elle bien possible ? Roger Bacon, certes, a tout naturellement adopté la grande doctrine de l'aménagement de la grâce dans l'âme, mais comment et dans quelle mesure a-t-il adapté son idée de la graduation des grâces illuminatrices à l'idée de la graduation des grâces sanctificatrices ? Comment a-t-il compris lui-même puisqu'il s'agit d'une illumination septiforme, et la nature respective de ces illuminations, et la loi selon laquelle elles s'ordonnent, et la fin vers laquelle elles convergent ? Tout est là désormais, et il peut au premier abord sembler que Bacon en prend à son aise avec la doctrine dont il s'inspire, et que nous n'avons donc pas à prêter à sa pensée plus qu'il ne s'est soucié de lui accorder lui-même. D'une part en effet il reconnaît à l'âme sept organes de défense spirituelle, dont les charismes qui découlent de la plénitude du Christ crucifié; or ces charismes de la grâce ne se rencontrent pas au nombre des sept degrés qui sont ceux de l'illumination intérieure ; et d'autre part on relève dans la hiérarchie de ces illuminations un degré, le premier, qui n'a pas son pendant dans l'échelle des grâces qui nous assurent la garde spirituelle de l'âme : dans les deux cas pourtant, il est fait état de la doctrine générale de la ramification de la grâce sanctifiante, et elle ne comprend ni ces mystérieux charismes, ni ces illuminations dites purement sapientielles, mais seulement six degrés, les vertus, les dons, les béatitudes, les sens spirituels, les fruits et les ravissements. Tout se passe donc comme si Roger Bacon faisait servir à ses propres fins une doctrine qu'il devait à son temps, lui ajoutant tantôt un élément, tantôt un autre suivant les besoins de la cause : dans un cas, il s'agit de connaissance, et donc la grâce deviendra tout spécialement illuminatrice, et il y aura dans l'échelle des grâces un degré réservé aux illuminations purement scientifiques ; dans un autre, au contraire, il s'agit de dégager l'intelligibilité spirituelle d'une vérité de l'Optique qui reconnaît dans la vue sept éléments de défense ; on devra donc compter

(1) Les grâces « gratis datae » en effet, telles le don des miracles ou encore les pouvoirs conférés au ministre dans l'Ordre, sont données au profit des autres et non au bénéfice de celui qui les reçoit, d'après l'enseignement théologique.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 403.

de même sept facteurs qui protègent surnaturellement l'âme ; mais l'économie classique de la grâce sanctifiante ne comporte que six modes suivant lesquels celle-ci se distribue et se gradue ; qu'à cela ne tienne ! Roger Bacon lui en assigne un septième avec les charismes du Crucifié, et il fait aussi bien l'inverse en distinguant dans les organes protecteurs de l'œil une huitième membrane pour que les huit béatitudes trouvent ainsi leur correspondant et symbole physiques. C'est ce qu'on appellel raisonner par convenance, et nous avons là un procédé familier aux philosophes et théologiens du moyen âge, sur lequel, nous le verrons, notre docteur ne le cédera en virtuosité à aucun de ses contemporains quand il donne dans l'interprétation spirituelle de la vérité littérale des sciences (1) ; mais nous voilà dès lors d'autant mieux édifiés sur la correspondance de sa théorie particulière de l'illumination avec la théorie générale de la sanctification par la grâce, et nous voyons quel fond il nous faut faire sur elle : si toutes deux ne s'accordent pas par un degré, pourquoi s'accorderaient elles si bien par les autres, ceux qu'elles ont nominalement de commun et que la doctrine de l'illumination transpose sur le mode de la connaissance ?

Ce serait vraiment se résigner trop facilement à ne pouvoir en cette question des degrés de la science intérieure, bien pénétrer la pensée baconienne, que de s'en prendre à la pensée de Roger Bacon lui-même telle qu'elle s'exprime à nous à la fin de la cinquième partie et au commencement de la sixième partie de l'*Opus Majus*. Certes, il est arrivé à Roger de traiter sans grands égards la vérité littérale, entendez la vérité scientifique, pour « éliciter », comme il dit, le sens spirituel, et surtout inversement de solliciter la vérité sacrée pour lui donner forme et figure scientifiques, mais ce « jeu » dans l'adaptation de deux pensées qui ne s'ajustent pas aussi bien d'elles-mêmes que le croyait dans son concordisme absolu le Docteur Admirable, ne se rencontre pas ici dans ces deux passages, les seuls, où il est parlé des grâces sanctificatrices et illuminatrices en leurs degrés. Dans l'un en effet notre Docteur n'a pas enrichi d'une unité les modalités et aspects de la sanctification pour retrouver dans l'organisme spirituel de la grâce les sept facteurs de l'organe physique de la vision : ces charismes qui découlent de la plénitude du Christ crucifié ne sont autres que les Sacrements, et les Sacrements ont été comptés, nous le savons, par Bonaventure dans le *Commentaire sur les Sentences* au nombre des grâces sanctificatrices et font suite aux vertus, dons, béatitudes, sens spirituels, etc...; réserve faite par conséquent de l'arbi-

(1) Cf. chapitre suivant, § II.

traire qu'une telle accommodation comporte toujours entre la vérité sacrée et la vérité philosophique, Roger n'a pas manqué à la doctrine classique de la grâce sanctifiante pour se ménager l'intelligence spirituelle d'une vérité physique de l'Ecriture, et il y a encore moins manqué dans le second texte où il traite des degrés de la science intérieure, car la convenance entre les grâces illuminatrices et les grâces sanctificatrices n'est pas du même ordre que la convenance supposée entre les agents et modalités de la sanctification, et les facteurs et organes de la vision : celle-ci est tout extérieure et allégorique, l'organisation de la vision corporelle étant bien étrangère en elle-même dans ses lois à l'aménagement de la grâce dans l'âme ; celle-là au contraire est tout intérieure : elle s'appelle plutôt une exigence en vertu de laquelle la grâce sanctifiante, quand elle profite dans l'âme à la connaissance, se manifeste chez elle sous les espèces de l'illumination, et donc le Docteur Admirable, pour peu qu'il voulût allier à son goût de l'expérience physique le goût d'autres expériences, trouvait devant lui tout un ensemble de rapports qu'il n'avait qu'à nouer et à dévider pour ourdir toute la trame d'une doctrine de l'illumination et de la science intérieure : son énumération des degrés n'est que cette trame ingrate en quelque sorte d'une doctrine qu'il n'a tenu qu'à lui de colorer et d'étoffer en la revêtant de toutes ces données, analogies, descriptions, illustrations, dans lesquelles s'est complue par exemple l'âme éprise de contemplation d'un Guillaume d'Auvergne ou d'un Saint-Bonaventure.

Mais alors ces illuminations purement scientifiques dont il paraissait qu'on pût faire état pour conclure à l'insertion très relative de la théorie de l'illumination dans celle de la sanctification ? Précisément, parce que l'illumination intérieure n'est autre que la grâce dans ses manifestations intellectuelles, elle peut avoir un mode qui lui est particulier, et de telles illuminations en sont bien un en effet. Comprend-on mieux par exemple les béatitudes et les fruits comme illuminations ? ils sont l'un et l'autre pourtant des échelons dans la hiérarchie des illuminations intérieures, tout en portant un nom qui les fait mieux entendre comme grâces sanctificatrices ; il en est de même des illuminations purement sapientielles : pour porter un nom qui favorise leur intelligence comme grâces illuminatrices, elles ne trouvent pas moins leur place dans l'organisme de la grâce sanctifiante. En somme, il en est encore ici de l'idée de l'illumination intérieure, un peu comme de celle de l'illumination générale, dans la forme et la formule qu'elles ont prises respectivement chez Bacon : Dieu n'était pour lui si bien l'intellect agent de nos âmes, que parce qu'il voyait dans cette identification, le fondement d'une idée qui lui était

chère, celle de l'accord de la raison et de la foi, et pourtant cette assimilation entre le Verbe illuminateur d'Augustin et l'intellect illuminateur du Stagyrite ne laissait pas pour lui d'être à part elle déjà fondée en doctrine, à ce point même doctrinalement fondée qu'elle constituait en elle-même et pour elle-même une vérité capitale de la philosophie et de la théologie (1) ; de même, l'illumination spéciale ne se gradue si bien pour lui suivant les degrés mêmes de la sanctification que parce qu'il tient à nous montrer que l'homme avance dans la science de la manière et dans la mesure même où il progresse dans la sainteté, ce qui n'exclut point du tout mais inclut bien au contraire, que cet unisson des grâces illuminatrices et des grâces sanctificatrices aille de soi déjà dans le perfectionnement de l'âme par la grâce. Hâtons-nous d'ajouter pourtant : quelque certaine que soit chez Roger Bacon cette correspondance entre les deux doctrines de l'illumination et de la sanctification, elle ne reste pour l'historien en présence d'un texte aussi parcimonieux, qu' « une certaine » adaptation seulement dont il ne pourra jamais avec trop de prudence interpréter le sens et la valeur : c'est en nous tenant sur cette réserve que nous allons maintenant essayer de comprendre.

Le fait est acquis : les illuminations intérieures sont essentiellement graduées, et il y a au moins six illuminations. Que sont-elles dans leur nature respective ? Et d'abord ce premier degré qui semble être en marge de la hiérarchie classique des grâces sanctificatrices, et qui s'appelle celui des illuminations purement scientifiques. Scientifiques, ces illuminations le sont, à n'en pas douter, en ce qu'elles nous font savoir de science la vérité, car le terme de scientifique, « scientialis », est assez éloquent par lui-même : il désigne une connaissance bien et dûment certifiée, et nous savons par ailleurs que l'illumination intérieure constitue l'expérience souverainement certificatrice. Mais « purement » scientifiques ? Il s'agirait ici d'illuminations dont l'objet serait « de nous manifester pleinement la vérité des résultats de l'expérience externe », si nous en croyions un historien (2), qui semble bien comprendre que l'illumination à son premier degré concerne les vérités du monde physique à l'exclusion des vérités qualifiées tant de fois par Bacon de divines ; mais c'est vraiment cher-

(1) *Op. Tert.*, p. 74 : « Ideo propter propositum meum consequendum, scilicet quod a Deo est tota philosophorum illustratio, ostendo quod hic intellectus agens est Deus... Et non solum ostendo istud propter meam intentionem hic, sed propter evacuationem unius maximi erroris qui sit in theologia et philosophia ».

(2) Hadelin Hoffmans : *L'Intuition mystique et la Science*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1909, p. 16.

cher bien loin, quand et le mot et la pensée sont d'une signification tout obvie. Manifestement en effet, à s'en tenir au premier sens qui se présente à l'esprit, notre degré doit comprendre des illuminations qui s'adressent à la seule intelligence, lui dispensant une vérité exclusivement spéculative et constituant ainsi pour leurs bénéficiaires une science pure. Et ce sens est le sens véritable, car « scientialia » s'oppose un peu plus loin à « moralia » à propos du second degré (1), et puisque celui-ci intéresse ainsi la vérité morale et la pratique, le premier est bien celui de la pure et seule sagesse intellectuelle. Quelles sont maintenant ces vérités considérées comme purement spéculatives ou ces vérités plutôt considérées sous leur aspect spéculatif : vérités secrètes de la nature, celles dont l'expérience philosophique des sens extérieurs a été reconnue ne pouvoir nous donner une certification exhaustive, ou bien vérités salutaires et sacrées de la grâce et de la gloire ? Il faut s'entendre : cette alternative n'a pas de raison d'être chez Bacon, prise à la lettre, et c'est ce que n'a pas compris tout à l'heure notre historien en donnant pour objet aux illuminations à leur premier degré seulement les vérités de la nature ; la vérité naturelle en effet ne peut être certifiée souverainement que par la vérité surnaturelle, comme nous le montrera la conception baconienne du sens spirituel des choses, sans laquelle on ne saurait comprendre l'idée d'une illumination intérieure, expérience parfaite et définitive. Que notre illumination maintenant, prise à son premier degré, nous certifie plutôt les vérités de la nature à travers celles, bien entendu, de la grâce et de la gloire, qu'elle ne nous certifie les vérités surnaturelles pour elles-mêmes, la chose est possible, mais nous n'avons pas de raisons de présumer qu'elle soit probable ; tout au contraire : d'une part en effet, la vérité surnaturelle ne laisse pas d'avoir son aspect spéculatif, et donc elle doit tomber sous ces illuminations purement sapientielles dont la spécialité consiste précisément à conférer la vérité sous son coefficient de pure intelligibilité spéculative ; d'autre part, la vérité naturelle nous apparaîtra en son temps souverainement et définitivement vérifiée, seulement quand sont exprimés en elle les sens qui dans l'ordre surnaturel intéressent non seulement la connaissance, mais aussi la pratique et l'amour, et donc sa complète certification chevauche sur l'échelle des illuminations tout entière, dans laquelle en effet certains degrés disposeront tout particulièrement à l'appréhension de la vérité sous l'aspect où elle sollicite l'action et devient sen-

(1) Et nous relevons ailleurs plusieurs fois et dans les mêmes termes cette opposition : *Op. Maj.*, II, p. 257 « pure scientiale » ; *Op. Tert.*, p. 135, *idem;* — *Compend. Philos.*, p. 393 « tam in opere quam scientialiter ».

sible au cœur. Est-ce tout ? L'illumination purement scientifique nous fait savoir de science et de science purement explicative les vérités tant divines que naturelles ou humaines ; mais de l'illumination générale, nous disions déjà qu'elle nous faisait connaître, nous illuminant pour avoir la sagesse (1), et cette formule lui convenait bien, car l'illumination philosophique coopérait seulement à notre connaissance à titre de manifestation de la Cause première. Avec l'illumination intérieure au contraire, nous sommes chez le fidèle, dans le règne surnaturel, et il faut dire, non plus qu'elle nous fait connaître, mais qu'elle vient faire notre connaissance, qu'elle nous confère, à l'état de don, la vérité (2) : les illuminations purement scientifiques ne peuvent guère constituer d'autres illuminations que celles de la pure science infuse.

Les illuminations dans leur premier degré sont relatives à la science ; elles doivent donc être dans leur second, si l'on se rappelle chez Bacon un couple familier dans le cortège de ses idées, relatives à la vertu, et c'est bien dans les vertus en effet qu'il consiste, « alius gradus consistit in virtutibus » : vertus qui donnent des illuminations ou illuminations qui donnent les vertus ? Illuminations sans doute, à comparer notre degré au premier de la science intérieure, qui nous rendent vertueux comme les autres nous rendaient savants, grâces pratiques bien nommées illuminatrices, si l'on songe à l'unité de l'intellect qui de spéculatif devient pratique par le bien qu'il accomplit et qu'il aime ; sans compter que Dieu en nous illuminant ainsi, accomplit de point en point les mêmes fonctions qu'il accomplissait déjà dans l'illumination naturelle philosophique, « illuminans ad scientiam et virtutem », mais surnaturellement cette fois, par l'infusion de la science et de la vertu, science et vertu qui ne sauraient plus être imparfaites, puisqu'il est dit de l'illumination intérieure qu'elle est une expérience supérieure à la première expérience. Les grâces illuminatrices au second échelon de leur hiérarchie sont ainsi morales au même titre qu'elles étaient tout à l'heure scientifiques : elles font ces vertus mêmes dans lesquelles il est dit qu'elles consistent.

C'est là un premier sens, mais il suffit pour en voir paraître un second, de nous tourner, non plus vers le degré qui précède ce second échelon de la science intérieure, mais vers celui qu'il précède lui-même. Ce troisième

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 45; 49.

(2) *Ibid.*, p. 49 : « Non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientiae acquirendam, sed ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit, praestitit et dedit ». Suit l'exposé de la Révélation primitive encyclopédique dont nous savons qu'elle est le fait de l'illumination intérieure. Cf. *Première Partie*, chap. I.

degré est celui des dons de l'Esprit Saint, et à se référer à la pensée inspirant Bacon et Bonaventure, sinon inspirée chez Bacon de Bonaventure, les dons nous mettent à même de répondre à l'influence divine avec une promptitude et facilité qui rendent son action pleinement efficace : ils sont ainsi des habitus infus, habilitant et assouplissant notre âme à l'exercice vraiment divin de ses puissances (1). Pourquoi dès lors les vertus seraient-elles seulement le fruit de grâces illuminatrices, et n'auraient-elles pas leurs grâces d'illumination, fruits surnaturels de leur spontanéité infuse en l'âme justifiée ? D'autant plus qu'à en croire la pensée sensiblement commune du temps à leur endroit (2), les vertus seraient en nous des principes sous l'influx desquels nous agirions et à qui nous devrions des flots de grâces coulant ainsi en nous et de nous comme d'une source généreuse, tandis que les dons seraient toujours en nous eux aussi des principes, mais des principes qui nous rendraient aptes à recevoir sous l'influx divin avec toute la plasticité requise, la manne des grâces se déversant d'en haut dans l'âme sanctifiée (3) ; et ainsi les illuminations à leur second degré nous donne-

(1) Cf. Bonavent. *In III Sentent.* Distinct. XXXIV, Pars I, art. 1, Quaest. 1 in corpore : « ...Habitus donorum (sunt) ad agendum expedite... Habitus vero expedientes recte dicuntur dona, pro eo quod dicunt quamdam ulteriorem abundantiam bonitatis ad agendum ae per hoc magis attestantur liberalitati divinae ». — Cf. *Breviloq.*, Pars V, p. 176.

(2) C'est la pensée d'Alexandre de Halès par exemple : *Summa Theolog.* III Pars, Quaest. LXII, Membrum II, Resolutio : « ...Quae ergo dirigunt vires ad agendum, virtutes sunt... ; quae vera disponunt illas (vires rationales motivas) ad patiendum recte, dona dicuntur, et congruit habitui recte nomen doni ; ita enim dicitur communiter de aliquo qui aliquid potest excellenter pati, quod hoc est magnum donum ; unde quasi illud quod dicebat virtus in agendo, dicit donum in patiendo » ; — et la pensée aussi de Guillaume d'Auvergne : *Tractatus de Virtutibus :* cap. XI in corpore. T. I, édit. 1674, p. 143, col. I G, sinon celle absolument de Bonaventure (cf. note précédente), qui définit pourtant les béatitudes consécutives aux vertus et aux dons, « habitus beatitudinum (sunt) ad agendum sive patiendum perfecte » (*loco citato*), l'action revenant aux vertus et la plasticité spirituelle étant dès lors plutôt le privilège des dons, privilège qui suppose d'ailleurs l'action des vertus : Cf. Albert le Grand : *In III Sent.* Dist. 34 C, art. 1 : « Virtutes sunt ad agendum simpliciter sed dona sunt ad expeditiones virtutum, ad agendum expedite ». — Cf. S. Thomas, dont l'enseignement ici assez vague dans le *Commentaire sur les Sentences*, se précise dans la *Somme : I II^ae^*. Quaest. 68, art. 1 : « Vocantur dona non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina ».

(3) Guillaume d'Auvergne, *loco citato* : « Visum est septem illa dona magis in recipiendo consistere quam in effluendo seu emanando ; cum enim virtutes in eo quod virtutes, principia videantur esse quarumdam voluntariarum operationum, ita septem illa dona magis videbantur nobis principia esse quodammodo passionum, hoc est aptitudines receptionum a fonte gratiae in mentem humanam descendentium ac defluentium... Intelligere spiritualia ac divina,

raient moins maintenant la vertu qu'elles ne nous seraient données par les vertus elles-mêmes. Si le premier sens s'accorde mieux avec la psychologie baconienne des facultés et avec la fonction reconnue à l'intellect agent et transposée tout simplement dans l'ordre surnaturel, le second sens s'accorde davantage avec la valeur doctrinale de la théorie de la grâce qui semble bien, chez Bacon, avec sa thèse des degrés de l'illumination, faire son plein sens, comme elle le fait chez Bonaventure avec sa thèse des degrés de la sanctification, vertus, dons, béatitude tout au moins (1) constituant dans l'âme du juste comme autant de spontanéités spirituelles d'où s'épanouissent à la fois les grâces sanctificatrices et les grâces illuminatrices; et c'est le sens aussi bien comporté par le seul « développement », pour employer un euphémisme, que Roger nous ait laissé à propos des degrés et du second degré précisément : il y est fait état, quant aux vertus, moins d'illuminations qui les donneraient, que d'illuminations qu'elles donnent, de telle sorte que les illuminations à leur second degré ne confèrent pas tant les vertus dans lesquelles il est dit qu'elles consistent, qu'elles ne sont conférées par les vertus elles-mêmes. En accord ainsi chacun à leur manière avec l'esprit de la doctrine et avec sa lettre, ces deux sens d'ailleurs s'accordent entre eux, et nous ne sommes pas le moins du monde en face d'une alternative, comme il peut le sembler dès l'abord : c'est parce que des illuminations les ont données, que ces vertus infuses surnaturelles nous donnent ensuite leurs illuminations, sans compter que dispensées ainsi par elles, ces illuminations ne laissent pas en retour de donner encore la vertu par les vérités morales qu'elles nous font toujours mieux connaître, accomplir et aimer.

Que la vertu nous illumine ainsi, c'est une thèse qui nous est familière (2), et nous rencontrons ici tout simplement la théorie des conditions morales de la vérité transposée dans l'ordre surnaturel; si les vertus naturelles en effet nous illuminent déjà, comment l'âme fidèle ne serait-elle pas illuminée et incomparablement par les vertus surnaturelles, ce dont nous

intelligere inquam intellectu qui est donum, magis nobis videtur illuminari sive lumen recipere quam lumen hujusmodi intellectu agere vel effluere... De dono consilii non videbantur nobis sententias consiliorum velut de thesauro memoriae proferre..., sed potius ipsa hora illuminari, consultationis lumina recipere, etc... ».

(1) Car il n'y a que les vertus, les dons et les béatitudes à constituer pour Bonaventure des habitus, les sens et les fruits spirituels en procédant comme des modalités ultérieures, alors que Saint Thomas ne reconnaît même pas aux béatitudes l'état d'habitus infus : *Sum. Theol. I II*, Quaest. 69, art. 1 : « Distinguuntur (beatitudines) a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus ».

(2) *Première Partie :* chap. III, § II.

avons eu le témoignage dans les merveilleuses clartés des Justes et des Saints ? Remarquons seulement, d'une part que les vérités ainsi connues doivent d'abord être les vérités sacrées de la grâce et de la gloire, essentiellement pratiques et salutaires, avec profit aussi pour les vérités de la nature dont nous pourrons même plus tard présumer ici l'aspect tout particulièrement certifié (1), et d'autre part que le vrai lui-même sous son aspect spéculatif doit y trouver son compte, puisque de la vertu s'irradient non seulement des illuminations morales, mais aussi des illuminations purement scientifiques (2). Quant aux illuminations spécifiques des diverses vertus, nous savons simplement que Roger, conformément en cela d'ailleurs à l'opinion commune, distinguait sept vertus fondamentales, trois théologales et quatre cardinales (3), vertus dont il parle assez longuement dans sa Morale où il traite surtout des dernières à la suite de Sénèque (4), et tout au plus pouvons-nous présumer que les vertus les plus illuminatrices doivent être la sagesse et surtout la foi et la charité, et à dire vrai, n'est-ce pas là, nous l'avons noté déjà pour la foi (5) et nous le noterons bientôt pour l'amour, tout le fond de la doctrine de la science intérieure ? Sur les illuminations qu'elles nous assurent, nous manquons chez Bacon d'autres données, et nous renvoyons, en passant, le lecteur épris de spiritualité au Docteur Séraphique qui distingue d'après les trois vertus théologales, les trois sens spirituels de la vérité des choses et par conséquent les illuminations corrélatives (6), sans assigner à la vertu cardinale de prudence d'autres illuminations que celles qui rectifient l'intellect (7).

Serons-nous aussi heureux — relativement — avec les autres degrés, saisissant plus ou moins comment ils nous édifient dans une science dite intérieure du même pas où ils nous édifient dans la sainteté ? Les dons du Saint-Esprit suivent les vertus, et comme certaines d'entre elles, certains d'entre eux concernent manifestement la connaissance; ce sont les trois

(1) Chapitre suivant, § II : ce sera sans doute sous celui de leurs aspects qui s'adresse à notre vouloir, que la vertu nous vérifiera les vérités naturelles et humaines.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 171 : « Virtus ergo clarificat mentem ut non solum moralia sed scientialia homo facilius comprehendat ».

(3) *Op. Maj.*, II, p. 163.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 255-258.

(5) Cf. Première Partie. Chap. I : conclusion. — *Op. Maj.*, II, p. 169 : « ...Gratia fidei illuminat multum, et divinae inspirationes, non solum in spiritualibus... »; — Cf. *Breviloq.*, Proemium n° 2, p. 8 : « Est enim ipsa fides omnium supernaturalium illuminationum... et fundamentum stabiliens et lucerna dirigens et janua introducens... ».

(6) *Breviloq.*, Prolog. § 4, n° 5, p. 23.

(7) *Ibid.*, Pars V, cap. IV, n° 5, p. 177.

dons d'intelligence, de science et de sagesse, et si l'on cherche à entrer ici dans la pensée de Roger Bacon sur la foi de la pensée corrspondante du temps que nous relevons chez un Saint Bonaventure (1), il nous faudrait comprendre ainsi leurs illuminations respectives : le don d'intelligence ferait rayonner la vérité surnaturelle plutôt dans sa pure intelligibilité spéculative, tandis que le don de science nous la rendrait plutôt lumineuse sous l'aspect de sa pure intelligibilité pratique, le don de sagesse pour sa part nous faisant moins connaître la vérité qu'il ne nous le ferait sentir, ou plutôt ne nous la faisant connaître qu'en nous faisant goûter sa suavité. La version est bien vraisemblable, et elle l'est d'autant plus que cette idée des dons et du dernier en particulier était celle déjà des vieux maîtres (2), et sera celle sensiblement de toute la pensée théologique ; mais nous avons mieux : une certitude absolue pour la troisième. La sagesse en effet, don de l'Esprit-Saint, n'est-elle pas dans son sens étymologique la connaissance savoureuse du divin (3) ? Si donc à sa définition toute nominale répond sa définition réelle, et les théologiens n'en ont jamais douté (4), elle ressortit

(1) *Ibid.*, Pars V, cap. V, pp. 181-182; — pensée que nous aurions pu relever aussi bien chez un Guillaume d'Auvergne : *Tract. de Virtutibus*, cap. XI, p. 143, col. I G-col. II E, T. I, édit. 1674.

(2) Ainsi Guillaume d'Auxerre : *Summae Aureae in IV lib. Sentent.* Paris 1500. In lib. III, cap. VI, fol. 209; — Praepositinus de Crémone : *Summa Theolog. In III, lib. Sentent.* Paris. Bib. Nat. Mss lat. 14526, fol. 39 v.-41 r.; — Guillaume d'Auvergne : *Tract. de Virtutibus. loco citato*, — et *Tractatus de retributione Sanctorum.* Op. I, Aureliae 1674, p. 319, col. I. — Cf. Alexandre de Halès : *Summa Theolog.* III Pars, Quaest. LXII; — Albert le Grand : *In III Sentent.* Dist. 35, art. 3.

(3) *Breviloq.*, Pars I, cap. 1, p. 34; — Pars V, cap. 5, pp. 180, 182.

(4) Mais la marge est notable ici entre la pensée de Bonaventure et celle de Thomas d'Aquin, et l'on y voit bien poindre l'esprit qui les distingue. La sagesse est, suivant le docteur franciscain pour qui le nom répond bien ici à la chose, la connaissance savoureuse des vérités et réalités divines, mais une connaissance où le primat revient à ce point et de cette façon au cœur que, si c'est l'intelligence qui la commence, c'est l'amour qui la consomme, l'acte de la puissance cognoscitive, comme dit avec insistance Bonaventure, n'étant pas le principal, mais concourant seulement à l'opération principale qui est de nature foncièrement affective. Cf. *III Sent.* Dist. XXXV, art. 1, Quaest. II in corpore : « ...Sapientia magis proprie nominat cognitionem Dei experimentalem... Et quoniam ad gustum interiorem in quo est delectatio, necessario requiritur actus affectionis ad conjungendum et actus cognitionis ad apprehendendum... hinc est quod actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus, ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio. Et ideo actus praecipuus doni sapientiae est ex parte affectivae... » ; — *Ibid.*, ad 5 : « Optimus modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis; multo etiam excellentior et nobilior et delectabilior est quam argumentum inquisitionis. Unde ex hoc non habetur quod cognoscere sit actus ipsius doni sapien-

dans l'âme fidèle à l'amour, et entre les trois vies, purgative, illuminative et perfective, à la dernière où triomphe en effet la charité (1) : elle est la

tiae praecipuus, sed quod quodam modo concurrit ad ejus actum praecipuum... ». Délectable et amoureuse, la connaissance sapientielle l'est en effet, répond Thomas, qui se pose comme objection précisément l'idée bonaventurienne de la sagesse, car on ne connaît que parce qu'on aime et on ne connaît bien que ce qu'on aime, et c'est pourquoi certains ont cru qu'une telle sapience revenait au cœur. Erreur d'optique psychologique, tout simplement, car la sagesse a son siège essentiellement dans l'intelligence : elle commence dans l'amour, mais pour se faire et se parfaire dans l'esprit, quitte ensuite à donner dans l'amour : cf. *III Sentent.* Dist. XXXV, Quaest. 1, art. 2 : « Contemplatio essentialiter in actu cognoscitivae consistit, praeexigens caritatem ratione praedicta (scilicet quia voluntas motor est omnium potentiarum)... Felicitas contemplativa... consistit in actu altissimae potentiae quae in nobis est, scil. intellectus... »; — *Ibid.*, Quaest. 2 art. « ...Videtur quod sapientia non sit in intellectu, sed in affectu magis, quia secundum nomen dicitur a sapore, cum sapor ad gustum pertineat qui ad affectum transfertur, videtur quod sapientia sit in affectu... Respondeo... Sapientiae donum eminentiam cognitionis habet per quamdam unionem ad divina, quibus non unimur nisi per amorem... Et ideo sapientiae donum delectationem quasi principium praesupponit, et sic in affectione est; sed quantum ad essentiam in cognitione est... ». — *In IV Sentent.* Dist. XLIX. Quaest. 1, art. 1, ad 5 : « Per affectum homo perfectius Deo conjungitur quam per intellectum, in quantum conjunctio quae est per affectum, supervenit perfectae conjunctioni quae est per intellectum, perficiens et decorans eam; sed tamen oportet quod prima conjunctio sit semper per intellectum »? — Cf. aussi *Sum. Theolog. II-II.* Quaest. VIII, art. 6; — Quaest. XLV, art. 2 : « Sapientia quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scil. caritatem, sed essentiam habet in intellectu... »; — Cf. Quaest. CLXXX, art. 1. — Peut-on transférer plus nettement à la fonction intellective la valeur et primauté reconnues par S. Bonaventure à la fonction affective dans la sagesse, et partant, nous mettre à même de mieux définir, le moment venu, l'inspiration baconienne, inspiration doctrinale et inspiration historique? Si Thomas d'Aquin a parlé de la vie contemplative, vie où d'après lui l'amour intervient à un double titre seulement : préalablement à l'acte contemplatif, car pour contempler il faut vouloir et aimer [*Opera* édit. Vivès, *T. IV*, p. 463; — *T. V*, p. 3; — *T. IX*, p. 428; — *T. XV*, p. 164], et conséquemment à lui, car la contemplation inspirée par l'amour inspire encore l'amour [*T. II*, pp. 258; 262; 267; — *T. IV*, pp. 471-472; 478; — *T. XI*, p. 459; — *T. XVIII*, p. 570; — *T. XXVI*, p. 69; — *T. XXVIII*, p. 564; — *T. XXIX*, p. 295], l'amour demeurant naturellement durant l'acte de la contemplation, mais au second plan [*T. IV*, pp. 465; 471; *T. IX*, p. 582], c'est dans un esprit sensiblement différent de celui qui animait deux franciscains comme Bonaventure, et (nous nous en assurerons davantage) Roger Bacon, épris l'un et l'autre, suivant la devise de leur ordre, plus d'onction que de spéculation. Aussi bien n'avions-nous pas relevé déjà chez le Docteur Angélique l'absence, significative, des sens spirituels dans l'économie de la grâce sanctifiante? elle nous témoignait déjà qu'il ne devait pas volontiers reconnaître le primat du cœur dans la contemplation de la vie intérieure, fidèle en cela, ajouteraient sans doute quelques historiens, à des tendances générales de sa pensée, tendances « intellectualistes ».

(1) *Breviloq.*, Pars V, cap. V, pp. 180-181.

connaissance expérimentale d'un Dieu sensible au cœur (1). Or précisément en traitant de la « contemplation sapientielle » de la félicité future dont a parlé si magnifiquement Avicenne, après Aristote et Théophraste, Roger Bacon nous parle lui-même de la sagesse (2), et il l'entend ainsi après eux, et, dit-il, d'après eux : « la Sagesse n'est pas une science pure, mais une connaissance mêlée d'amour où l'amour a plus de place que la connaissance elle-même »; essentiellement elle est délectation et suavité, et elle l'est si bien qu'à elle seule elle fait ici-bas notre félicité et qu'elle fera dans l'autre vie notre béatitude (3). Après cela, notre docteur peut nous renvoyer au Stagyrite de l'Ethique et de la Métaphysique, il se trouve ici en pleine inspiration augustinienne et particulièrement franciscaine ; la sagesse dont il nous entretient en ce passage est celle déjà des philosophes infidèles recevant de Dieu des illuminations intérieures sur les vérités de la foi; à plus forte raison se dit-elle de la sagesse de l'âme fidèle qui reçoit de Dieu la sapience à l'état de don : la science intérieure doit être à l'un de ses degrés et sous l'un des aspects de ce degré, une science affective, et s'il arrive que les autres degrés viennent donner encore plus à l'amour, elle sera une science affective par excellence.

Passons aux béatitudes. Manifestement l'une d'entre elles, la pureté du cœur dont il est dit dans le Sermon sur la Montagne que ceux-là verront Dieu qui ont le cœur pur, favorise tout particulièrement les intuitions de l'esprit dans la connaissance du monde spirituel, et par pureté, il faut entendre ici d'abord la pureté de l'âme à l'égard du péché particulier de la chair, mais nous pouvons entendre aussi d'une façon générale la pureté de la conscience à l'endroit du péché, concevant assez comment toutes deux viennent ajouter encore aux illuminations des vertus, dont elles s'épanouissent en effet comme des fleurs qui versent dans l'âme toutes leurs délices; quant aux autres béatitudes, nous manquons de données sur leurs illuminations respectives (4), et c'est tout au plus si nous pouvons présumer la

(1) *In III Sentent. Dist. XXXV, art.* 1, *Quaest.* 2 *in corpore;* — Cf. « *De Triplici via* », dans *Decem Opuscula* [*S. Bonaventurae*] *ad theolog. mystic. spectantia.* Quaracchi 1900, p. 14.

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 243-244.

(3) « Nam sapientia... est fere idem quod felicitas, quoniam sapientia non est nuda scientia, sed est virtus intellectualis... perficiens magis affectum quam intellectum et initium felicitatis futurae, quoniam utraque est cognitio et amor Dei ».

(4) Bonaventure rattache la tristesse au don de science, la pureté à celui d'intelligence, la paix à celui de sagesse [*Breviloq.*, Pars V, cap. VI, pp. 185-186], et fait ainsi concorder les illuminations de ces trois béatitudes avec les illuminations des dons correspondants; mais la pensée de Roger Bacon qui n'était autre que la pensée commune quand il s'agissait de ces trois dons du

vertu clarificatrice de la douceur, béatitude opposée à la colère dont Bacon dénonce avec force citations de Sénèque la singulière malice intellectuelle (1). Même réserve à garder à l'égard des fruits de l'Esprit, et en nommant la charité, la foi, la paix, la continence, la chasteté, nous notons seulement ceux dont l'influence illuminatrice se fait assez reconnaître; que si nous sommes à même pourtant de revenir bientôt sur ces fruits et ces béatitudes pour mieux les comprendre dans leur contribution au savoir intérieur de l'âme, c'est que nous allons être amenés par les deux degrés qui restent, à dégager et déterminer dans l'illumination intérieure certain aspect ou coefficient que nous avons rencontré tout à l'heure avec l'un des dons et que nous suivrons cette fois jusqu'à ce qu'il nous permette de caractériser cette mystérieuse sagesse, harmonieux faisceau de sept sortes d'illuminations. Tout gravite ainsi dorénavant, dans cette étude de l'illumination intérieure, autour des sens spirituels et de l'extase, et nous devons d'autant mieux nous y attacher que ces deux degrés spécifient au milieu des doctrines correspondantes du temps, la hiérarchie baconienne des grâces illuminatrices et bonaventurienne des grâces sanctificatrices. Mais nous retrouverons mieux à leur place les ravissements, quand après avoir étudié la nature des illuminations dans leurs degrés, nous chercherons vers quelle fin elles s'ordonnent toutes de proche en proche; c'est donc aux sens seulement que nous nous adressons maintenant pour savoir s'ils sont bien aussi caractéristiques de la doctrine de l'illumination chez le Docteur Admirable qu'ils le sont de la doctrine de la sanctification chez le Docteur Séraphique.

La notion des sens spirituels ne laisse pas de mettre à l'épreuve la curiosité de l'historien (2), et s'il arrive en somme à les définir, l'étude commence pourtant par lui fournir sur ces sens mystérieux des vues successives qui ne sont pas sans se contrarier plus ou moins l'une l'autre : ce

Saint-Esprit, peut être, s'il se l'est jamais exprimée, plus originale quand il s'agit des béatitudes et de leurs illuminations respectives; n'oublions pas que nous sommes dans une psychologie spirituelle dont les pièces sont chez les théologiens qui la pratiquent, bien souvent interchangeables et toujours artificielles.

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 275 ssq.; — *Compend. Philos.*, p. 407-8.

(3) Ce n'est pas l'avis du P. Ephrem Longpré à qui « la pensée de S. Bonaventure paraît [ici] d'une clarté que l'on rencontre plutôt rarement dans la littérature mystique ». (*La Théologie mystique de S. Bonaventure*, dans *Archivum franc. histor.*, vol. XIV, fasc. I-II, p. 18, note 4.) En effet, quand on est comme lui franciscain, et un franciscain éminent médiéviste.

sont ces acceptions diverses qu'il s'agit d'abord de bien fixer, quitte à revenir ensuite sur elles pour en essayer la conciliation et la synthèse (1).

Il suffit de se rappeler, au point précis où nous en sommes de la hiérarchie des degrés, la façon dont ils se tiennent pour voir aussitôt apparaître une première idée des sens spirituels. Par les béatitudes en effet, l'âme sainte est à même d'agir et de pâtir parfaitement sous les huit aspects auxquels précisément elles répondent, et lors donc qu'elle exerce avec une telle perfection ces puissances infuses d'activité et de plasticité surnaturelles qui s'appellent les vertus et les dons, elle se trouve gratifiée d'incomparables délectations et perceptions intérieures, délectations qui lui font éprouver du divin les ineffables délices, perceptions qui lui font expérimenter du divin l'ineffable vérité, et le divin, c'est ici le Christ présent en personne dans l'âme sanctifiée et illuminée et objet dès lors pour elle de jouissance et de contemplation (2). Ces pénétrantes délectations sont et font les fruits comme ces mystérieuses appréhensions sont et font les sens, et sens et fruits de l'Esprit procèdent ainsi des vertus, dons et béatitudes dont ils expriment par définition l'état parfait et le parfait usage (3), s'accompagnant en conséquence l'un l'autre comme deux grâces jumelles (4) pour

(1) Les textes concernant les sens spirituels se trouvent : *In III Sentent.* Dist. XXXIII, art. II. Quaest. III, — et dub. I ; — *Ibid.* Dist. XXXIV, Pars I, art. 1, Quaest. I ; — *Breviloq.* Pars V, cap. VI, n° 8 ; — *Itiner.* cap. IV, n° 3 ; — *De reduct. art. ad Theolog.* n° 10 ; — *Collat. in Hexaem,* col. III n° 22 ; textes auxquels il faut joindre des passages de sermons : In Circumcisione *Sermo VI* (T. IX, édit. Quaracchi, p. 142 ; — In Epiphania *Sermo XIV* (*Ibid.* pp. 168-169) ; — In Domin. XII post Pentecost. *Sermo II* (*Ibid.* p. 401) ; — De S. Agnete *Sermo II* (*Ibid.*, p. 510). Cf aussi *De Plantatione Paradisi* n° 16.

(2) *Breviloq.* Pars V, cap. VI, pp. 186-187.

(3) *In III Sent. Dist. XXXIV,* Pars I, art. 1 in corpore : « Ideo ad ista tria genera habituum adduntur fructus et spirituales sensus qui non dicunt novos habitus, sed habituum praecedentium exprimunt perfectum statum et usum » ; — *Breviloq. Ibid.*, p. 183. — Les deux traités de l'école Bonaventurienne qui s'appellent le *Centiloquium* et le *Compendium theologicae veritatis* placent, comme Bacon, les sens avant les fruits.

(4) Il en est ainsi chez Saint Bonaventure où sens et fruits spirituels vont sensiblement du même pas, les fruits étant nommés pourtant par lui avant les sens, alors que les sens viennent avant les fruits chez Guillaume d'Auxerre [*Summae aureae In IV, lib. Sentent.* Paris 1500, fol. 59r-62r], Guillaume d'Auvergne faisant de son côté rentrer, conformément à sa pensée de réduction systématique, les sens spirituels dans les dons, en l'espèce, le don de sagesse, et parlant aussi bien des fruits avant les béatitudes [*Tract. de Virtut.*, cap. XI, Aureliae 1674, T. I, p. 143, col. I E], que des béatitudes avant les fruits [*Ibid.*, cap. XII], ce qui n'est pas le fait d'Alexandre de Halès, lequel sans rien dire des sens spirituels, tient à mettre les fruits avant les béatitudes [*Sum. Theolog.* III, Pars. Quaest. LXII. Introductio : « ... Gratia perficiens... creat virtutes, dona, fructus et beatitudines... » ; — *Ibid.*, Membrum II. Resolutio.

avancer de deux degrés la vie et la science intérieures; en sorte que les sens qui caractérisent le cinquième degré de notre ascension spirituelle ne sont, comme les fruits qui caractérisent le sixième, rien autre chose que le sentiment intime de la présence en nous d'un Dieu qui s'offre à la fois à l'appréhension de notre intellect et à l'étreinte de notre charité, et s'il est vrai que par leur seul nom déjà ils nous promettaient de nous ménager l'expérience des vérités et réalités divines, nous voyons qu'ils tiennent leur promesse, mais qu'ils ne répondent point entièrement pourtant à ce que l'on pouvait attendre d'eux sur la foi du mot qui les désigne : leurs « sensations » spirituelles, puisque sens spirituels il y a, loin d'être de la part de l'âme une expérimentation de Dieu sensible à ses puissances de jouir et d'aimer, sont pour ainsi dire plutôt représentatives par rapport aux délectations des fruits (1), et ce caractère d'intellectualité distingué de celui d'affectivité va s'acccentuer encore au point de réduire singulièrement et de sembler même contredire leur caractère expérimental.

Voyons-les en effet à l'œuvre, d'abord chez le Prophète où la contemplation se manifeste sous forme de révélation, révélation qui s'opère elle-même sous forme d'une triple vision, corporelle, imaginative et intellectuelle (2) : ce sont ces deux dernières sans doute et la troisième particulièrement, qui sont le fait des sens de l'esprit. Voyons-les surtout chez le juste où Bonaventure leur attribue toute la « spéculation » spirituelle. Qu'est-ce à dire ? Celui-là spécule spirituellement qui dans son inquiétude du divin, cherche et trouve Dieu en allant des sens à l'imagination, de l'imagination à la raison, de la raison à l'intellect, de l'intellect à l'intelligence et de l'intelligence enfin à la connaissance de l'extase qui constitue proprement la Sagesse (3). Nomenclature étrange en vérité pour qui n'est pas versé dans le vocabulaire alors traditionnel de la spiritualité, mais toutes ces distinctions auraient pu être encore plus nombreuses et plus subtiles, car dans le traité « De Spiritu et anima » auquel Bonaventure emprunte cette classification des puissances de l'âme (4), et que Bacon con-

(1) *Breviloq., Ibid.*, p. 183; p. 183; p. 187. — Cf le *Centiloge* ou *Compendium mente* : « Non sunt autem sensus neque fructus per se habitus, sed fructus dicunt affectuales delectationes circa bonitatem sponsi degustandam; sensus autem dicunt intellectuales perceptiones circa veritatem sponsi contemplandam.... [Pars III, Sect. XLVI].

(2) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 187.

(3) *Ibid.*; — *II Sent.* Distinct. XXIII, art. 2. Quaest. 3, art. 5; — *Itinerarium mentis in Deum*, cap. I, p. 297. — Cf *Centiloquium*, Pars III, Sect. XLVI, — et *Compend. Theolog. veritatis*, Lib. V, cap. LVI.

(4) *De spiritu et anima*, cap. X-XIV.

Theologiae, inspiré « quasi ad verbum », de Saint Bonaventure, qu'il com-

naissait bien pour le pratiquer lui-même chez Saint Augustin (1), on trouve énumérées encore, outre la mémoire, la cogitatio, et après, l'ingenium, la meditatio, de telle façon qu'on passe alors des sens à l'imagination, de l'imagination à la cogitatio, de la cogitatio à la meditatio, de la méditatio à l'ingenium, de l'ingenium à la raison, de la raison à la mémoire, de la mémoire à l'intellect, de l'intellect à l'intelligence et de l'intelligence enfin à la sapience (2). Les sens et l'imagination perçoivent les formes des choses corporelles, mais l'une les perçoit présentes, l'autre absentes ; la raison appréhende, de ces mêmes réalités, la nature, les propriétés, les différences, etc..., toutes choses incorporelles, mais qui ne subsistent pas en dehors des corps auxquelles elles se rapportent ; quant à l'intellect, il connaît les réalités spirituelles comme les anges, les démons, les âmes, et c'est à l'intelligence que revient en propre la connaissance de Dieu et du divin (3) : les sens et l'imagination sont ainsi nourris de l'extérieur, la raison de l'intérieur, l'intellect et l'intelligence sont alimentés par le monde supérieur vers lequel ils sont naturellement tournés (4), en sorte que celui-là parcourra l'ordre de la spéculation spirituelle, qui partira des choses extérieures pour revenir d'elles aux choses intérieures, afin de s'élever de là aux vérités et réalités du monde supérieur et divin, trouvant à toutes ces étapes et dans les degrés qu'elles comportent, de plus en plus et de mieux en mieux le Dieu qu'il cherche. Mais c'est là toute la dialectique de la vie contemplative (5), où pour le Docteur Séraphique, l'âme, éprise de la seule lumière divine, découvre Dieu graduellement « en » ses vestiges et « par » ses vestiges, dans le monde sensible, ensuite « par » son image dans les puissances naturelles de l'âme et « en » son image dans les mêmes puissances informées par la grâce, puis « par » et « dans » le double nom qui lui appartient, le nom de Souverain Etre et le nom de Souverain Bien, enfin dans le ravissement de l'extase (6), et les sens spirituels qui par leurs perceptions, en ourdissent toute la trame, nous apparaissent ainsi collectivement, comme le ressort même de la contemplation, « perceptiones... circa veritatem contemplandam ». Mais dès lors peuvent-ils être vraiment et s'appeler des sens, puisqu'ils ne nous paraissent plus, dans tout ce « discours », nous faire sentir vraiment le divin ? Tout se passe comme si leur exercice était l'exercice même successivement de la raison, de l'intellect et

(1) Nous en ferons état au § II.
(2) Cap. XI et XXXVIII.
(3) Cap. XI et XII.
(4) Cap. XII.
(5) Cap. XIV.
(6) *Itiner. mentis in Deum. Prolog.*, p. 293 ; cap. I, p. 297.

de l'intelligence, et c'est pourquoi Bonaventure les définit « l'usage des spéculations spirituelles ». Sans doute, ils donnent dans l'expérience avec la sagesse qui couronne leurs démarches « spéculatives », mais cette sagesse est celle de l'extase, « notitia excessiva », qui leur fait suite, et dans l'expérience, ils laissent aux fruits le privilège de goûter, de sentir, et ils se contentent de connaître. Sans doute encore, ils donnent à l'expérience, en commençant leur fonction avec l'exercice des simples sens et en continuant avec celui de l'imagination, mais ils ne paraissent pas pour autant des sens dits spirituels, et c'est ainsi que nous les rencontrons chez Saint Bonaventure quand il célèbre la contribution qu'apportent dans leur connaissance les sens du corps à la contemplation de ces sens de l'esprit (1), ne nous laissant guère comprendre ni qu'ils soient cinq sens ni même qu'ils sentent, en considérant à leur propos dans la connaissance sensitive, le moyen du connaître et le fait de connaître (2). Et l'on conçoit qu'ils n'expérimentent plus seulement ou surtout, car si leur objet nous semblait être au premier abord le Christ dont ils nous représentaient la vérité, il nous semble bien être maintenant, à tous ces moments de l'ascension de l'esprit vers les cîmes de la contemplation pure, plutôt le divin réparti dans le monde et s'y étageant pour constituer tout l'ordre des êtres et des connaissances, dont ils cherchent à découvrir le sens mystique ou spirituel. Nous savons déjà qu'ils n'avaient point l'individualité dont jouissaient les autres grâces sanctificatrices et illuminatrices, puisqu'ils ne sont point des habitus, mais seulement les actes parfaits des puissances infuses dont ils procèdent, et voici maintenant qu'ils ne sont rien plus que les perceptions d'un même esprit connaissant successivement sur les données des sens, de l'imagination, de la raison, de l'intellect, pour contempler de Dieu la vérité (3) : l'idée des sens spirituels devient ainsi nettement intellectualiste, pour ne pas dire discursive.

(1) *De reductione artium ad theologiam*, pp. 374-375.

(2) C'est ainsi que Guillaume d'Auxerre, sur la foi, dit-il, d'Augustin, voit dans les sens spirituels l'intellect lui-même, et c'est pourquoi il tient tant à un seul sens dont les autres seraient les cinq aspects : *Summae Aureae In IV lib. Sentent.* Tract. XII, cap. III, fol. 60r...., — idée critiquée par Guillaume d'Auvergne : *Tract. de Virtut.*, cap. XI, Op. I, Aureliae 1674, p. 146, col. I E.

(3) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 187... « Sensus spirituales dicunt perceptiones mentales circa veritatem contemplandam; quae quidem contemplatio in Prophetis fuit per revelationem...., in aliis vero justis reperitur per speculationem quae incipit a sensu et pervenit ad imaginationem, et de imaginatione ad rationem... ». — Rappelons-nous l'exégèse du *Centiloquium* : Pars III, Sect. XIVI : « ... Sensus dicunt intellectuales perceptiones circa veritatem sponsi contemplandam ».

Ce n'est point à tort cependant que leur nom et leur nombre font songer dès l'abord à une certaine expérience du divin, et à ces deux interprétations des sens qui voient en eux la fonction de nous faire connaître s'oppose une troisième : par eux, nous ne connaîtrions pas seulement et encore moins nous ruminerions le sens mystique des choses, mais nous sentirions spirituellement par une expérience d'ordre éminemment affectif. Ils sont cinq en effet, comme nous le dira plus tard l'auteur du *Centiloge* et comme nous le dit déjà Bacon, voulant signifier par là qu'en vérité l'ordre physique des facultés sensitives trouve son équivalent dans l'ordre surnaturel : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher (1); et que font-ils ? Ils nous ménagent avec la personne de Dieu toutes ces intimités dont l'âme sanctifiée par la grâce peut jouir ici-bas avant la gloire du face à face dans la béatitude : la vue nous fait voir la souveraine beauté du Christ dans son resplendissement; l'ouïe nous fait entendre les pénétrantes harmonies qu'éternellement il propage comme Verbe Incréé; le goût nous fait savourer en sa suavité la sagesse de ce Verbe divin qui se diffuse silencieusement en nous; l'odorat nous fait respirer avec ivresse les parfums qu'il distille en nous inspirant le souffle de son Esprit; le toucher enfin nous fait étreindre son amoureuse personne qui par la chair dont elle s'est revêtue s'offre aux caresses et aux embrassements de notre charité (2). Avec eux ainsi, l'on voit bien, l'on entend bien, l'on voit les rayons de cette lumière qu'est le Verbe exemplaire de toutes choses et splendeur du Père, l'on entend les discours qu'il nous adresse d'âme à âme comme ce Maître intérieur dont Augustin exaltait l'enseignement déjà dans la simple connaissance naturelle, toutes perceptions qui ne font pas d'eux, pour autant, seulement ou surtout des puissances de connaître, car l'on voit, mais la beauté du Christ qui nous transporte, l'on entend, mais ses harmonies qui nous ravissent, surtout l'on goûte la suavité de ses paroles, l'on sent les parfums qui nous font courir sur ses traces comme la bien-aimée de l'Ecriture, l'on se repose sur son sein, suspendu à ses caresses et à ses baisers (3) : toutes les qualités dites spirituelles, « spiritualia sponsi », auxquelles nos sens nous rendent sensibles dans la personne du Christ, ne s'adressent pas tant dans notre âme à nos facultés cognoscitives, — et l'on sait que Bonaven-

(1) *Op. Maj.*, II, p. 161 : « Sensus vero spirituales sunt quinque »; — *Centiloq.*, Pars III, Sect. XLVI : « ... Sensus vero spirituales sunt visus, auditus, gustus, odoratus et tactus ». — Cf. S. Bonav. *In III Sent.* Dist. XXXIII, Dub. I.

(2) *Breviloq., Ibid.*, p. 186; — *Itiner. mentis in Deum*, cap. IV, p. 326; — Cf *Centiloquium*, loc. citat.

(3) *Breviloq., Ibid.*; — *Itiner. ment. in Deum : Ibid.*

ture se plaît à les prodiguer ici à la suite d'Augustin —, qu'à nos puissances de jouir et d'aimer : leurs perceptions sont une expérience, et cette expérience est celle même du cœur. On conçoit dès lors qu'ils revêtent une individualité psychologique qui leur permet de prendre rang, sans être pourtant eux-mêmes des habitus, à la suite des habitus de la vie surnaturelle ; qu'est-ce en effet que l'expérience d'une chose, sinon celle qui naît de l'acte de quelque sens, recevant des impressions de son objet propre et les percevant dans ce qu'elles lui font ressentir ? Si donc nous expérimentons la personne du Christ et cela sous les aspects correspondants à ceux sous lesquels les sens physiques nous font sentir les objets corporels, c'est parce que nous avons en notre âme comme des aptitudes spirituellement sensibles à la présence divine (1), et les sens spirituels sont ainsi vraiment des sens intérieurs de l'esprit, sens qu'on perd avec le péché, mais qu'on recouvre avec la grâce sanctifiante qui les cause et les informe sous l'espèce tout particulièrement des vertus théologales (2), des sens incomparablement supérieurs aux cinq sens corporels parce qu'ils sont délégués à l'expérience des biens éternels, alors que les sens du corps sont appliqués à l'expérience des choses et des biens du temps (3), des sens transcendants en un mot, des « sursens » dont la fonction est moins de nous représenter le divin que de nous le faire délicieusement sentir.

Qu'en est-il au juste de ces trois aspects sous lesquels nos sens viennent successivement de nous apparaître ? On remarque facilement que les deux premiers s'appellent et se conviennent, et la difficulté se laisse surmonter de les ramener tous les trois à une même notion conciliatrice, de cette manière et dans cette mesure :

En premier lieu manifestement, les sens spirituels sont des expériences du divin, et nous ne saurions en douter après les avoir vus à l'œuvre tout à l'heure sur la personne du Christ, dans les « sensations » qu'ils nous ménagent sur elle ; c'est précisément parce qu'ils expérimentent vraiment Dieu, qu'ils méritent et leur nom et leur nombre, les docteurs qui en ont traité sauvegardant entre le mot et la chose cette correspondance qui rend leur vocabulaire et leur pensée intelligibles l'un par l'autre : ces sens ne sont-ils pas en effet des sens véritables puisqu'ils

(1) *In III Sent.* Dist. XXXIV, Pars I, art. 1. Quaest. 1 in corpore : « Usus vero secundum quod illa refectio percipitur, recte dicitur sensus spiritualis, quoniam sensus est cognoscere rem ut praesentem ».

(2) *Itiner. ment. in Deum*, cap. IV, pp. 325-326 ; — *De reductione art. ad theolog.*, p. 374.

(3) *Sermo II*, in Dominicam XXI, post. Pentecosten. Opera. Quaracchi, T. IX, p. 439.

sentent à la façon des sens corporels, et des sens spirituels puisqu'ils sont des sens de l'esprit et ont pour objet une personnalité spirituelle, comme les autres sont les sens du corps et ont pour objet le corps ? Ils se définissent donc bien des perceptions de l'esprit dans l'état de contemplation, « perceptiones mentales circa veritatem contemplandam », « mentales » se disant de l'esprit d'abord par opposition au corps dans les perceptions que celui-ci nous fournit par ses organes sensoriels.

Ils ne font en second lieu que l'expérience du divin, et en cela, ils ne cessent pas le moins du monde d'être l'usage des spéculations spirituelles, « usus spiritualium speculationum » : le tout est de bien entendre un tel usage. Cette spéculation n'est pas l'exercice de l'intelligence discursive travaillée par le divin qu'elle cherche et découvre toujours plus parfaitement à chaque moment de sa dialectique, ou plutôt si elle l'est (1), elle est plus encore et mieux encore : la contemplation de Dieu et du divin à travers le miroir (speculum) de la créature, ou pour parler comme Bonaventure, en elle et par elle (2), et elle comprend dès lors deux connaissances, celle de la créature et celle du créateur, connaissances dont on devine déjà les attributions et les rapports. Le divin transparaît partout dans le monde, dans celui des réalités corporelles et incorporelles, dans celui aussi des connaissances et vérités ; comme donc les sens physiques nous font connaître les corps, comme l'intelligence — pour ne pas reprendre la classification d'Augustin — nous fait connaître les esprits et les idées, des sens intérieurs et supérieurs, nos sens spirituels, nous rendront sensibles à cette mystérieuse présence du divin dans la création et dans la créature humaine particulièrement, quand elle est sanctifiée et illuminée par la grâce. Mais encore faut-il, pour qu'une telle perception de leur part s'opère, que ces réalités, corporelles et spirituelles, et ces vérités soient données, et c'est là précisément l'office des sens physiques, de l'imagination, de la raison, de l'intellect, etc.... toutes puissances permettant aux sens spirituels de l'esprit d'être sensibles au sens spirituel ou mystique des choses (3), de telle sorte que l'exercice des sens spirituels

(1) *In I Sentent.* Dist. III, art. I. Quaest. III: — *In III Sentent.* Dist. XXXI, art. II. Quaest. I ad 5.

(2) *Itiner. mentis in Deum.* Prolog., pp. 292-293; — cap. I, pp. 297-299; — cap. II, p. 303 ssq. — Cf S. Thom. *In III Sentent.* Dist. XXXV. Quaest. 1, art. 2. « Nomen contemplationis significat illum actum principalem quo quis Deum in seipso contempletur; sed speculatio magis nominat illum actum quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit... »

(3) *Itiner. ment. in Deum*, cap. I, p. 299 : « Relucet autem creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis secundum hoc

est bien lié indissolublement à celui de toutes les facultés de connaître, sensitives et intellectives, dans l'ordre même où naturellement elles s'entretiennent pour alimenter la contemplation, jusqu'à l'étage final de l'extase où non seulement les sens corporels se trouvent aliénés, mais les sens spirituels eux-mêmes dépassés. Aussi ne saurait-on plus dire que leurs perceptions sont les perceptions successives de la raison, de l'intellect et de l'intelligence, comme les perceptions encore de l'imagination qui ouvrent la voie spéculative de la contemplation : elles sont tout simplement consécutives aux perceptions de toutes ces puissances dont elles utilisent les données pour l'œuvre de la contemplation, et elles se définissent donc bien : l'usage des spéculations spirituelles. Ce n'est pas qu'il faille s'attendre toujours à une expérience bien caractérisée du divin sous les aspects correspondants à ceux où les sens corporels sont affectés par les corps ; nous sommes avec les sens intérieurs de l'âme sanctifiée dans l'analogie, et c'est le cas de dire que comparaison n'est pas raison ; Bonaventure par exemple tantôt ne nous laisse pas facilement comprendre leurs cinq sensations spirituelles, tantôt nommément les désigne, dans la contemplation de Dieu par et dans le monde sensible (1), mais il tient toujours pour une prérogative chez l'âme sainte de sentir en vérité et réalité le divin, et Dieu, répétons-le, c'est ici le Christ dont la personne habite dans l'âme par la grâce et dont toutes ces données de nos facultés cognoscitives, soit sensibles soit intellectuelles, en faisant prendre acte du divin transparent dans le monde, sont pour nos sens l'occasion de sentir les ineffables intimités par des expérimentations de plus en plus exhaustives et variées : ainsi les sens du corps voient-ils la lumière matérielle ? ceux de l'esprit voient la lumière du Verbe Splendeur du Père, lumière resplendissant dans l'âme même du fidèle qu'elle illumine. Bref les sens spirituels reçoivent ce qui a été pour eux spéculé, et ils le perçoivent, comme des sens, d'une manière expérimentale, de telle sorte qu'ils restent bien toujours des perceptions de l'esprit sur la vérité qu'il contemple. « perceptiones mentales circa veritatem contemplandam », mais le terme « mentalis » qui s'opposait d'abord à corporel, et désignait seulement l'esprit, se trouve désigner maintenant dans l'esprit l'intelligence, mais sans exclusion et avec inclusion au contraire formellement de l'expérience.

Cette expérience, en troisième lieu, qu'ils nous ménagent, est à la fois d'ordre affectif et représentatif, deux aspects qui se complètent l'un

quod tripliciter nuntiat sensus carnis sensui interiori... ». La contemplation œuvre de ce « sens intérieur » n'est autre que la contemplation des cinq sens spirituels : *De reduct. artium ad theolog.*, p. 375.

(1) *Itiner. ment. in Deum*, cap. I, p. 303.

l'autre dans l'unité d'une seule expérimentation spirituelle : l'âme ne peut pas ne pas avoir de jouissance, en percevant du Dieu vivant et présent en elle les qualités qui s'adressent soi-disant à son seul esprit sous les espèces d'une vérité à contempler, « circa veritatem contemplandam », elle ne peut pas ne pas avoir de connaissance, en goûtant en lui toutes celles qui s'adressent censément à son cœur seul sous les espèces d'un bien à savourer, « circa bonitatem degustandam ». C'est qu'il ne faudrait pas en effet se laisser abuser par les formules (1), et croire que dans cette opposition de la contemplation et de la délectation, ces qualités-là dans l'objet aimé et connu ne sont pas les mêmes qui concernent notre connaissance et intéressent notre jouissance : le texte que nous avons cité déjà de Saint-Bonaventure sur l'objet respectif des cinq sens spirituels nous en détrompe. Cette bonté du Christ que nous savourons, c'est sa douceur, sa beauté, son harmonie, son parfum, et ces qualités sont précisément celles qui font la vérité de la personne divine expérimentée comme objet de contemplation ; les sens spirituels nous font donc jouir et connaître, et ils font l'un et l'autre dans l'unité du même acte déterminé par l'unité du même objet ; ce qui nous paraît bien être l'enseignement aussi des docteurs qui ont traité de ces sens de l'esprit avant Bonaventure (2). Que si dans son *Breviloquium* par exemple, le Docteur Séraphique se trouve avoir accentué leur caractère représentatif, le compilateur du *Centiloge* ayant même renchéri encore, c'était sans doute raison d'opportunité, car il exposait

(1) Rappelons celles du *Centiloquium*, à propos des sens : « intellectuales perceptiones », — et des fruits : « affectuales delectationes ».

(2) Ainsi Guillaume d'Auxerre pour qui les sens spirituels, tout rattachés à l'intellect qu'ils soient, ne laissent pas d'impliquer toujours dans leur notion la notion de délectation. *Summae aureae in IV lib. Sentent.* Tract. XII, cap. III, fol. 59r, Paris 1500 : « .... Distinguuntur quinque sensus spirituales quibus fruimur Deo; visu enim spirituali delectamur in pulchritudine Dei... » ; ce qui est facilité singulièrement par la psychologie de l'auteur : *Ibid.*, fol. 60 v : « cum unius et ejusdem sensus sit percipere et dulcedinem summam et suavitatem summam, scilicet sensus vel intellectus... ». — Surtout Guillaume d'Auvergne, qui considère le sens spirituel essentiellement comme une jouissance : *Tract. de Virtut.*, chap. XI in corpore, p. 145, col. II F. Aureliae 1674, T. I : « ... Sapientia sapida est vel saporata cognitio... sapore scilicet sublimis delectationis quae est ex sensu spirituali divinae suavitatis.. » ; — jouissance qui met en jeu la connaissance et l'amour : *Ibid.* « ... Est sapor affectionis per cognitionem, quemadmodum accidit in cognitione pulchritudinis, ex qua cognitione est sapor amoris ipsius pulchritudinis atque sapor delectationis in illa.... », — les deux sens de la vue et de l'ouïe spirituelle étant plutôt la délectation de l'intelligence, les deux autres celle plutôt du cœur : *Ibid.*, p. 146, col. I-II ; p. 147, col. II ; — *Tract. de retribut. Sanctorum*, p. 319, col. I.

alors sa conception systématique de l'économie de la grâce sanctifiante dans l'âme : ayant à distinguer les sens des fruits, il attribuait la délectation aux fruits et la contemplation aux sens, mais fruits et sens pratiquement s'enveloppent puisqu'ils sortent indivisément des béatitudes et le *Commentaire des Sentences* nous fournit même sur leur mutuelle contenance une curieuse formule qui ne tend à rien moins qu'à faire des sens spirituels la perception par l'âme de la délectation intérieure dont elle déborde dans les fruits : conséquemment, nous dit Bonaventure (1), à l'infusion des vertus, dons et béatitudes, et à leur exercice, naît et s'épanouit dans l'âme une délectation spirituelle dont la joie, à considérer l'âme quand elle la savoure constitue pour elle et s'appelle un « fruit », et la conscience, à considérer l'âme quand elle la connaît, constitue pour elle ce qui s'appelle « un sens spirituel », deux aspects d'une seule et même chose où l'un se comporte comme un « état » et l'autre comme un usage. Encore une fois, les sens spirituels se définissent bien toujours des perceptions de l'esprit sur la vérité qu'il contemple, « mentalis » ne pouvant plus se dire autant qu'il le semblait d'abord, de l'intelligence qui connaît par opposition au cœur qui savoure.

Affective à la fois et représentative, l'expérience pourtant de nos sens spirituels, ne l'est pas dans la même mesure : elle donne plus dans l'un que dans l'autre de ces deux caractères qu'elle compose si bien dans la même expérimentation du divin. Nous ne pouvons pas ne pas remarquer en effet à quel point les sens spirituels sont attachés aux délectations des fruits qu'ils précédent ou qui les précédent; on vient de le constater pour un passage du *Commentaire sur les Sentences* où le sens spirituel n'est encore que la perception de la jouissance qui constitue le fruit de l'Esprit-Saint, et l'on pourrait renvoyer de même à un autre du *Breviloquium* (2) où l'âme est dite toute à la contemplation quand elle est comblée de l'abondance des charismes spirituels, c'est-à-dire quand lui sont versées avec leur plénitude les ivresses intérieures. Nous relevons par ailleurs quelques attributions et qualifications significatives : Bona-

(1) *In III, Sent.* Dist. XXXIV, Pars I, art. 1. Quaest. 1, in corp. « Postquam autem illi habitus sunt in anima, est consequenter in ea status quidam quietationis et delectationis. In hac autem delectatione duo concurrunt, scil. quaedam spiritualis refectio et ipsius refectionis spiritualis perceptio. Ideo ad ista tria genera habituum adduntur fructus et spirituales sensus, qui non dicunt novos habitus, sed habituum praecedentium exprimunt perfectum statum et usum... Status autem in quo est refectio, recte dicitur fructus : fructus enim a frui dictum est. Usus vero secundum quod illa refectio percipitur, recte dicitur sensus spiritualis, quoniam sensus est cognoscere rem ut praesentem. »

(2) Pars V, cap. VI, p. 186.

venture parlant des délectations intérieures les associe aussitôt aux sens spirituels (1) et réciproquement (2), tout comme s'il revenait essentiellement aux dits sens de nous faire avant tout éprouver de la joie dans l'expérience qu'ils nous ménagent du divin. S'il nous dit encore qu'un des trois sens spirituels des choses consiste dans cette connaissance savoureuse des choses qui s'appelle la sagesse, il pense entr'autres choses aux perceptions des sens spirituels (3). Ne savons-nous pas enfin qu'il caractérise chacun des sens dans sa fonction par le plaisir « sui generis » qu'il vaut à l'âme dans l'acte de la contemplation, la vue spirituelle nous rendant sensibles à la beauté du Verbe Incarné, l'ouïe à ses harmonies, le goût à sa suavité, etc... (4) ? Mais ce ne sont encore là que des vues et données incomplètes : le dernier mot sur la nature de nos sens, nous ne pouvons l'avoir qu'en nous familiarisant avec le point de vue très particulier sous lequel s'opère de Dieu à l'homme cette émission d'impressions et de l'homme à Dieu cette efflorescence de perceptions qui fondent et constituent notre expérience spirituelle. Quel est-il ? C'est Dieu que nous expérimentons, mais Dieu, disions-nous, dans la personne du Verbe, et ce Verbe dans la personne du Christ : comment et à quel titre maintenant le Dieu fait homme nous affecte-t-il, comment et à quel titre allons-nous recevoir ses impressions et les percevoir ? Nous sommes avec nos sens en pleine vie surnaturelle, au seuil même de sa consommation dans l'extase : aussi, car tel est bien le caractère ou privilège de cette vie de la grâce, si le Christ irradie sur l'âme toutes les splendeurs de sa personnalité divine, s'il distille pour elles d'aussi subtils ou enivrants parfums, s'il l'enchante d'aussi suaves et pénétrantes harmonies, s'il se donne à elle et l'embrasse et l'étreint, c'est qu'il s'adresse en elle à l'épouse ; lors donc que l'âme répond à ces gratuites avances en contemplant le rayonnement de sa beauté, en respirant ses enchanteresses effluves, en écoutant l'onction de ses accords, en savourant la suavité de ses baisers, en s'attachant enfin à tous les transports de sa charité, c'est qu'elle s'adresse en lui à l'Epoux ; mais les sens spirituels sont justement ce qui entretient d'âme à âme ce commerce mystérieux analogue à celui sous lequel se manifestent nos échanges avec les corps ; ils sont donc les sens qui font les délices de notre mariage spirituel et toute leur fonction est d'en goûter et multiplier les joies (5); ils sont les sens de l'amour

(1) *De reduct. art ad theolog.*, p. 375.
(2) *Itiner. ment. in Deum*, cap. IV, p. 327.
(3) *Ibid.*, p. 329.
(4) *Ibid.*, p. 326.
(5) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 186.

ou collectivement, comme les qualifie le Docteur Séraphique dans son traité de la *Réduction des arts à la Théologie* (1), le sens du cœur, et la science qu'ils secrètent, s'exprime sur le mode et dans les termes du *Cantique des Cantiques* qui chante les sublimités et les douceurs de la vie contemplative parvenue au degré où elle s'abime dans la charité (2).

La question est oiseuse après cela de savoir s'ils sont des puissances infuses de sentir, à la suite des autres habitus de la vie surnaturelle ou s'ils sont tout simplement des groupes de perceptions conçues un peu à la façon dont un Stuart Mill par exemple entend dans la philosophie moderne les facultés psychologiques ; ils sentent Dieu et délicieusement, et le savourant ainsi dans son amabilité, le perçoivent expérimentalement dans sa vérité : ce sont là deux faits, et ce sont ces deux faits qui vont nous édifier maintenant, si nous revenons enfin à notre Bacon, sur l'illumination intérieure à son cinquième degré. Les sens spirituels nous illuminent, parce qu'en effet ils nous ménagent les plus pures et immédiates perceptions sur Dieu sous les aspects où il nous laisse expérimenter son intime vérité, et cette vérité ici est une vérité affectée d'un coefficient particulier, car ils l'appréhendent sous l'inspiration de l'amour : elle est éminemment délectable et inspiratrice d'amour, et la science intérieure à cette étape de la vie contemplative, doit plus, comme le dit d'ailleurs si bien Bonaventure, aux expériences amoureuses de l'âme qu'aux spéculations et considérations rationnelles (3) : elle doit s'appeler, pour dire son nom, la pure Sagesse (4). Du même coup s'éclairent, avec les illuminations des sens, les illuminations des béatitudes qui les précèdent et celles des fruits qui les suivent moins encore qu'ils ne font corps avec elles. Nos sens spirituels en effet sont, au milieu des autres manifestations en nous de la grâce sanctifiante, comme une lumière infuse du cœur sur des vérités mêmes du cœur ; mais cette charité illuminatrice n'est-elle pas pour quelque chose aussi dans la vertu clarificatrice des béatitudes, comme elle s'affirmait déjà d'ailleurs avec l'un des sept dons de l'Esprit Saint ? Songeons que les béatitudes sont tous ces habitus de la vie surnaturelle, qui principes d'activité et de plasticité parfaites, nous conforment à l'état de gloire où toute perfection se consomme, et par conséquent

(1) Page 374.

(2) *Itiner. ment in Deum*, cap. IV, p. 326.

(3) *Ibid.* : « Magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. »

(4) Guillaume d'Auvergne : *Tract. d. Virtut.*, cap. XI, p. 147, col. II, édit. 1674... « et iste sensus divinae suavitatis gustus intus est sapientialis sive sapientia de quâ loquimur hic... » — Cf plus haut, p. 251, note 2.

leurs effets doivent être à la mesure d'ici-bas ceux mêmes de cette gloire dont elles nous donnent déjà l'avant-goût par manière de récompense. Or la gloire consiste dans « la contemplation sapientielle de la félicité future », contemplation où la connaissance est mêlée d'amour et où l'amour a plus de place que la connaissance elle-même; la science intérieure à ce degré où elle est l'effet de la grâce des béatitudes, est donc vraisemblablement déjà une science surtout affective, comme le sera la Sapience parfaite, effet de la gloire de la Béatitude. Que sera-ce des fruits, tournés tout entiers à la délectation ! Grâces illuminatrices, ils le paraissent bien plus encore, parce qu'ils sont tout inspirés par l'amour et qu'ils inspirent l'amour.

Mais ce n'est pas tout : une fois compris les sens spirituels, nous comprenons aussi pourquoi notre illumination peut être et s'appeler une illumination intérieure et comment elle peut être encore et s'appeler une expérience. S'il faut en effet, et nous savons qu'on ne saurait guère en pareille question se prononcer (1), chercher ailleurs que dans leur opposition à l'expérience des sens dits extérieurs et de la science dite expérimentale, la raison pour laquelle l'illumination intérieure et la science intérieure sont dites intérieures l'une et l'autre, ce sont nos sens, entre tous les degrés, qui nous édifieront sur ce caractère d'intériorité, et la réponse se laisse entendre : le Dieu de l'illumination universelle est un intellect agent extérieur à l'âme au-dessus de laquelle il rayonne; le Dieu de l'illumination intérieure est un Dieu dont l'union avec l'âme atteste bien dans l'âme l'effective présence. Que s'il faut admettre que Dieu n'est peut-être pas pour Roger Bacon, autant qu'il veut bien le dire, l'intellect agent de nos âmes, dans l'illumination philosophique générale, et qu'il faut nous reconnaître en propre un certain intellect actif, une chose est sûre, c'est que Dieu est seul à nous faire connaître quand il s'agit des vérités et réalités spirituelles, et c'est là le témoignage de Jean de la Rochelle, le même qui nous a conduit à faire des réserves sur l'identification baconienne de Dieu et de l'intellect agent (2) : comment Dieu en effet ne ferait-il pas alors tout notre intellect, quand la vie et les vues de la grâce sont celles de l'homme divinisé déjà avant la déification de la gloire ! En tous cas, nous avons parlé jusqu'ici à propos de ces sens spirituels, d'appréhension ou de perception du divin, et nous aurions pu tout aussi bien parler expressément d'intui-

(1) Cf *Première Partie*, chap. I, § II.

(2) *Tract. de anima*, cap. 126 : « Respectu igitur hujus virtutis summae et respectu horum intelligibilium quae excedunt intellectum humanum, omnino dicitur Deus intellectus agens, et hujus illuminatio est gratiae infusio ad contemplanda divina. »

tion (1); or précisément ce caractère intuitif fait toute la vertu de l'expérience baconienne, connaissance et méthode certificatrices; comment l'illumination intérieure ne serait-elle pas dès lors une expérience ? et si elle en est une, comme nous le confirmerons par la suite, pourquoi ne serait-elle pas ici tout particulièrement et éminemment l'expérience des sens intérieurs opposée à l'expérience des sens extérieurs ?

Tous les degrés sont maintenant parcourus, moins le dernier; c'est en l'interrogeant sur sa nature que nous allons justement trouver la loi suivant laquelle ils s'ordonnent tous à partir des illuminations purement scientifiques jusqu'à celles de l'extase, et nous avons d'autant mieux à l'étudier que le ravissement caractérise avec les sens spirituels, la doctrine baconienne — et bonaventurienne — de la hiérarchie des grâces au milieu des doctrines correspondantes du temps, et qu'en couronnant d'autre part notre ascension spirituelle, ce degré sera sans doute parmi tous les autres, celui où l'illumination et la science intérieures porteront à leur comble leurs propres caractères et prérogatives.

La grâce manifestement est pour la gloire. Or la gloire réside essentiellement dans la déification de l'homme (2); la grâce a donc pour objet de nous édifier en Dieu, et elle est d'autant plus éminente qu'elle est ainsi mieux « déificatrice » : vertus, dons, béatitudes, sens, fruits spirituels sont justement les degrés de cette édification progressive en Dieu; mais avec les sens et les fruits de l'Esprit Saint, la déification n'a point encore atteint les limites qu'elle peut atteindre ici-bas : un degré va donc suivre, et ce degré qui nous soustrait ainsi à nous-mêmes pour nous transporter en Dieu, est celui par définition du ravissement, de telle sorte que l'extase est bien la clef de voûte vers laquelle convergent toutes les grâces sanctificatrices pour parachever notre édifice spirituel. Bonaventure pourtant dans la description qu'il nous a donnée de l'économie de la vie surnaturelle, n'a pas mis en ligne les transports extatiques à la suite des autres degrés de notre sanctification intérieure; c'est qu'il les rattache alors tout particulièrement aux sens et aux fruits spirituels, et avec raison comme il appert de leurs

(1) Guillaume d'Auvergne, *Tract. de Virtut.*, cap. XI, p. 146, col. II : « Hic autem gustus divinae suavitatis gustus est quo ipsa veritas divinae suavitatis, licet ad modicum spiritualiter ab his quibus datum est, hic sentitur, non per operimentum ipsius aut signum... »; — Pag. 147, col. II... « sensus enim de quo loquimur, intima scientia est nec aliud est sentire quam ex intimo et immediato scire... ».

(2) Ce terme « deificatio » était d'un emploi courant chez les Pères Grecs qui le tenaient du Néoplatonisme, « θείωσις », et il eut une grande fortune dans la Mystique du Moyen-Age. Cf. Bihlmeyer (K.) : *Heinrich Seuses deutsche Schriften*. Stuttgart 1907, p. 344 A.

caractères respectifs (1). Mais il se rattrape quand il parle en termes exprès de la contemplation, et là en vérité il fait au ravissement la part qui lui revient, la belle part (2) : la vie contemplative est une vie essentiellement hiérarchique, « vitam contemplativam et hierarchicam » (3), dont les illuminations sont autant d'échelons, « illuminationes scalares » (4), qui conduisent l'âme aux effusions et suspensions de l'extase; cette vie se développe en trois temps, suivant qu'elle suit d'abord la voie purgative en donnant à la vertu, puis la voie illuminative en donnant à la vérité, enfin la voie perfective ou unitive en donnant à l'amour et par l'amour en plein dans l'extase (5), et ces trois voies répondent précisément aux trois aspects, affectif, spéculatif et pratique du vrai, objet de la contemplation (6). Or Roger Bacon, dans sa conception des grâces illuminatrices, s'est inspiré jusqu'aux sens spirituels, de la même pensée inspiratrice de Saint Bonaventure, dans sa conception des grâces sanctificatrices; on conçoit donc assez qu'il s'inspirera encore comme lui de la même pensée jusqu'aux ravissements, et en effet il a mis les ravissements au faîte de la hiérachie des grâces de la sanctification, et c'est ainsi que nous avons le septième et dernier degré de la science intérieure : quelles sont donc ces illuminations de l'extase, et comment l'ordre des autres se comprend-il par rapport à elles ?

Des ravissements, Roger nous dit, pour passer une incidente sur laquelle nous reviendrons mieux par la suite, qu'ils ont des modes divers, et

(1) Cf. *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 186; — *Itiner. ment. in Deum*, cap. IV, n° 3, p. 326.

(2) *Itiner. ment. in Deum*, cap. VII, p. 344.

(3) *Breviloq.*, Pars V, cap. V, p. 181; — *De Triplici Via*, prologus.

D'après l'*Itinerarium* (cap. IV, n° 4, p. 327), la contemplation serait aussi hiérarchique en cela qu'elle a pour effet de hiérarchiser l'âme en instaurant en elle la hiérarchie qui préside aux neuf chœurs des Anges (Cf. *Breviloq.*, cap. VIII, p. 79); le Juste entrerait ainsi en quelque sorte ici-bas dans le Jérusalem céleste, puisqu'elle entre en lui et Dieu avec elle, de telle sorte qu'il contemplerait déjà en lui-même Dieu lui-même. Si l'on songe, comme nous en ferons état au § II, que Roger Bacon était le disciple fervent de Robert Grosseteste, traducteur du Pseudo-Denys, on peut présumer qu'il devait être versé ici dans les idées de l'Aréopagite auxquelles le disposait, avec son génie propre, l'onction franciscaine.

(4) *Itiner. ment. in Deum.* Prologus n° 3, p. 291.

(5) *Itiner. ment. in Deum*, cap. IV, n° 4, p. 327. — Nous savons par Guillaume de la Mare comment le maître révéré de Bacon, l'évêque de Lincoln, entendait les trois actes hiérarchiques du Pseudo-Denys : « Lumen divinum, quando recipitur in anima, tria facit : aufert nescientiam, et sic dicitur purgatio; manifestat veritatem, et sic dicitur illuminatio; tertio lumen receptum reducit animam in Deum, et sic dicitur perfectio ». (*Opera S. Bonavent.*, édit. Quaracchi, T. II, p. 267, note 4.)

(6) *De triplici via*, p. 2.

il se répète dans le passage correspondant de la Perspective, entendant manifestement signaler par là qu'il y a sept vertus, sept dons du Saint-Esprit, sept béatitudes, cinq sens spirituels, douze fruits de l'Esprit Saint, mais que les extases ne peuvent être ainsi nombrées, car il y a autant d'extases que d'extatiques, « secundum quod diversi diversimode rapiuntur ». Les ravissements pourtant n'en possèdent pas moins certains caractères communs, et c'est Bonaventure encore qui va nous éclairer sur eux, puisqu'il est seul de son temps, que nous sachions, avec Bacon dans l'enseignement d'une même doctrine de la grâce, à nous parler de l'extase à la suite ou à propos des sens spirituels.

Nous l'avons remarqué déjà : l'extase nous met hors de nous-mêmes pour nous édifier en Dieu, et ce sont là deux aspects d'un même mouvement de l'âme que le Docteur Séraphique va suivre avec une ferveur et une flamme d'inspiration qui portent bien la marque de son génie. Qui dit extase en effet, dit d'abord transport de l'âme en dehors et au-dessus d'elle-même (1); combien Bonaventure n'a-t-il pas répété ce mot d' « excessus mentalis » ou d' « excessus » tout court (2) ! et cette expression tombe si naturellement de sa plume qu'elle représente chez lui l'idée du transport spirituel à côté du mot « raptus » (3), pourtant si suggestif déjà lui-même, le plus souvent à son lieu et place, et il arrive même qu'elle se redouble, pour bien désigner par cette redondance, le rapt spirituel dont l'âme est alors l'heureuse victime (4). Un tel transport implique que l'homme soit soustrait au monde de la nature et à tout ce qui en notre âme le connaît, sens, imagination, mémoire (5); bien plus, qu'il soit ravi au-dessus du monde de l'intelligible, et de ce qui par conséquent l'appréhende, l'intelligence (6) :

(1) *Quaest. disput. de scientia Christi* : Quaestio VII, in corpore; — *Cf. Op. Tert.*, p. 234, où Bacon nous parle des révélations du prophète Elisée, tout entier transporté en Dieu : « Et totus in Deum efferatur ».

(2) *Breviloq.*, pp. 187-188; — *Itiner. ment. in Deum*, pp. 291, 293, 326, 327, 329, 344.

(3) *Breviloq.*, p. 186. — Le « raptus » d'ailleurs dépasse pour Bonaventure encore « l'excessus » de toute la distance dont l'extase, fruit d'une grâce d'exception, « gratis data », surpasse l'extase qui procède normalement de la grâce « gratum faciens » comme son couronnement obligé. « Sapientia autem non potest esse nimia, quia excessus in experimento dulcedinis potius est laudabilis quam vituperabilis, secundum quod patet in viris sanctis et contemplativis, qui prae nimia dulcedine modo elevantur in extasim, modo sublevantur usque ad raptum, licet hoc contingat paucissimis ». (*In III Sent.* Dist. XXXV, art. unic., quaest. 1.)

(4) *Itiner. ment in Deum*, p. 291 : « Per extaticos excessus Sapientiae Christianae ».

(5) *Collat. in Hexaem.*, II, nos 29, 32.

(6) *Ibid.*; — *Itiner. ment. in Deum*, cap. VII, p. 346.

bien mieux, qu'il soit enlevé et élevé au-dessus du monde des purs esprits ou des Intelligences Angéliques (1). Ainsi plus d'objet à connaître, hormis un seul, plus rien dans le sujet par où celui-ci entende s'appartenir : l'âme est ouverte à Dieu qui se déverse en elle ou plutôt l'immerge en lui (2). Le ressort maintenant d'un tel mouvement où l'homme se trouve aliéné de lui-même et édifié en Dieu ? L'âme ne s'élève pas ainsi hors d'elle-même absolument, comme si toutes ses puissances spirituelles étaient, dans cet élan de l'extase, également « transcendées », pour employer le terme même de Saint-Bonaventure (3) ; l'extase laisse tout dans l'âme de ce qui connaît en elle et de ce qu'elle connaît en dehors d'elle pour laisser tout à l'amour (4) : seul en effet l'amour peut nous soustraire à nous-mêmes, car il a le privilège de ces mystérieuses expropriations du moi (5), seul, il peut nous transporter en Dieu, car il a le privilège de si sublimes conjonctions (6), et parce que nous pouvons par lui seul nous dépasser nous-mêmes, c'est lui seul en vérité qui veille au milieu du sommeil des autres puissances, et la devise aussi bien de l'âme ravie pourrait être l'amoureuse parole du *Cantique des Cantiques* : « Ego dormio, et cor meum vigilat » (7). Qu'on ne croie pas pourtant qu'à s'abandonner aux délices de cette ardente dilection, l'âme se dissolve et se perde elle-même : au contraire, dans cette conjonction de l'amour unitif, elle devient plus une que jamais, et elle se retrouve dans ce qu'elle a de plus intime, le divin, s'il est vrai, comme l'a dit le grand docteur d'Hippone, que ce que l'homme a le plus au-dedans de lui-même est ce qui est le plus au-dessus de lui-même (8), et n'est-ce pas en vérité cette immanence en nous du divin qui permet à l'âme de se transcender si bien elle-même dans l'extase par la ferveur de sa charité ?

Voilà le fait et sa cause, et voici maintenant ses effets. L'âme suspendue à Dieu (9) vit en lui et de lui; verrait-elle donc alors, elle qui a renoncé à l'intelligence et à l'intelligible ? Oui, car l'extase a sa connaissance propre, « notitia excessiva » (10), une fois que toutes les connaissances ont fait

(1) *Collat. in Hexaem.*, II, n° 32.
(2) *Quaest. disput. de scient. Christi.* Quaest. VII in corpore.
(3) *Itiner. ment. in Deum*, cap. VII, p. 344.
(4) *Collat. in Hexaem.*, II, n° 29.
(5) « Sola affectio vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit, et tunc homo alienatus est ». *Collat. in Hexaem.*, II, n° 30 ; n° 31 ; — Cf. *De triplici via*, p. 21.
(6) *Itiner. ment. in Deum.*, cap. VII, pp 344 ; 347 ; — *Collat. in Hexaem.*, II, nos 29 ; 30 ; — *In III Sent.*, Dist. XXV, dub. IV.
(7) *Collat. in Hexaem.*, II, n° 30.
(8) *Ibid.*, n° 31 ; — Cf. *De spiritu et anima*, cap. XIII.
(9) « Suspensiones excessuum » : *Itiner. ment. in Deum*, cap. IV, p. 327.
(10) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 187.

place à la charité; verrait-elle donc Dieu lui-même ? Oui encore, peut-être, chez ces privilégiés du moins qui comme Saint Paul sont gratifiés de grâces tout à fait spéciales de ravissements (1), car il n'en est pas de même normalement chez les justes qui trouvent au faîte de leur ascension spirituelle les extases qu'ils ont cherchées (2); leur contemplation en effet n'est pas alors la vision béatifique et ne saurait en égaler la plénitude (3). Et pourtant elle anticipe sur celle de la gloire : l'âme y est donc tout illuminée, et cette illumination fait une science dont la sublimité est la définition même, puisque l'esprit s'y transcende lui-même, une science qui s'appelle par excellence la Sagesse Chrétienne (4); seulement, parce que l'âme s'y trouve devant la pure splendeur divine, elle se trouve éblouie, aveuglée, tel l'œil devant les rayons du soleil (5), et plus elle reçoit de clartés, moins elle perçoit; sa lumière est donc un crépuscule, plus encore, ténèbres et obscurité (6), et du fait de cette « illumination nocturne », notre sapience devient ce savoir mystérieux, dont on a dit à bon droit qu'il est une docte ignorance (7).

L'esprit est dans la lumière, et il ne la voit pas, mais le cœur est dans la flamme et il en brûle; aussi l'amour va-t-il s'attisant dans l'extase qu'il a si bien commencée, continuant de nous purifier toujours davantage du monde et de nous-mêmes pour mieux nous abîmer en Dieu (sequestrativus), d'enchanter nos autres puissances pour les mieux endormir dans la quiétude (soporativus), de monter enfin toujours plus haut avec une force toujours plus fervente (sursumactivus) pour mieux consommer notre union avec l'époux et nous inspirer, dans nos effusions et exaltations intérieures, des chants d'épithalame (8). Cette science même qui puise ces sublimes ignorances aux sources mêmes de la lumière a-t-elle, à vrai dire, quelque rapport

(1) *In II Sentent.*, Distinct. XXIII, art. II, Quaest. III in corpore, — et ad 6m.

(2) *Ibid.*, ad sextum.

(3) *Ibid.*, ad 4 et ad 5; — Dist. III, art. II, Quaest. II ad 5. — *In II Sentent.* Dist. XIII; — *In III Sentent.* Dist. XXIV, Dub. IV; — Dist. XXXV, Dub. I; — *In Hexaem.*, coll. XX, n° 9; — *Coll. in Joannem*, cap. VIII, col. 34, n° 2. — Cf. P. Ephrem Longpré, *art. cit.*, pp. 57-65.

(4) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 187; — *Itiner. ment. in Deum*, Prolog., p. 291; cap. VII, p. 346; — Cf. *Collat. in Hexaem.*, II, n° 29; — *Commentar. in Lucam*, cap. IX, n° 72.

(5) *Itiner. ment. in Deum*, cap. V, p. 334 : « ...Ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre ».

(6) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 188.

(7) *Itiner. mentis in Deum*, cap. VII, pp. 346-347; — *De triplici via*, pp. 41-42; *Collat. in Hexaem.*, coll. II, nos 29-30; *Ibid.*, coll. XX, n° 11; *In II Sent.* Dist. XXIII, art. II, Quaest. III ad 6.

(8) *Itiner. ment. in Deum*, cap. VI, p. 326.

avec l'esprit ? N'avons-nous pas laissé l'intelligence et l'intelligible au seuil de l'extase ? Ils y sont restés quand nous sommes entrés, et c'est donc la charité qui fait de nous des initiés; c'est elle qui sait, non, c'est elle qui sent et qui pressent mystérieusement les mystérieuses vérités et réalités du divin (1), et notre sapience devient ainsi mystérieuse doublement (2), par son objet et aussi par la puissance qui dans le sujet l'appréhende, par cette cime de l'esprit déjà tourné lui-même tout entier aux choses divines suivant l'idée augustinienne (3) et bonaventurienne (4), cime qui n'est autre que la fine pointe du cœur (5) : la sagesse extatique est l'apothéose de l'amour (6).

Telle doit être vraisemblablement, d'une vraisemblance sensiblement égale à celle dont nous parlions déjà prudemment à propos de la notion des sens spirituels (7), l'idée baconienne de l'extase : cette extase vraisemblablement est moins pour notre docteur une irradiation de l'esprit qu'une inspiration ou expérience du cœur, et vraisemblablement pour lui la science intérieure est à son dernier échelon cette ignorance savante que les sens spirituels nous ont déjà montrée. Du même coup s'établit assez bien devant nous l'ordre des illuminations : comment se graduent-elles ? Mais suivant qu'elles donnent plus ou moins à la charité qu'elles inspirent à la fois et dont elles sont inspirées, et conséquemment par exemple les illuminations à leur degré le plus inférieur sont bien les illuminations purement scientifiques dont nous savons maintenant qu'elles méritent ce titre, non seulement

(1) *In II Sentent.*, Dist. XXIII, art. II, Quaest. III : « Amor enim plus se extendit quam visio... Ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus; — *In III Sentent.*, Dist. XXVII, art. II, Quaest. II : « Respectu objecti incarnati nobilior est modus apprehendendi per modum tactus et amplexus quam per modum visus et intuitus »; — *Ibid.*, Dist. XXXV, art. III, Quaest. 1 : « Amplius ascendit affectio quam ratio et unio quam cognitio »; — *Ibid.*, Dist. XXXV, art. unic., Quaest. 1; — *Collat. in Hexaem.*, II, n° 29; n° 30; n° 32 : « Christus recedit quando mens oculis intellectualibus nititur illam sapientiam videre, quia ibi non intrat intellectus sed affectus... et affectus vadit usque ad profundum Christi ».

(2) *Itiner. ment. in Deum*, cap. VII, p. 346.

(3) *De Trinitate* XII, cap. I, n° 1 ssq; — XIV, cap. VIII, n° 12.

(4) *Itiner. ment. in Deum*, cap. I, p. 296.

(5) « Apex affectus » : *Ibid.*, cap. VII, p. 346.

(6) *In II Sentent.* Dist. XXIII, art. II, Quaest. III ad 4 et ad 6; — *In III Sentent.* Dist. XXIV, dub. IV; — *Ibid.*, Dist. XXXIV, Pars I, art. I, Quaest. II ad 5; Quaest. III ad 2; — *Ibid.*, Dist. XXXV, art. I, Quaest. I in corpore, et fund V, — et ad 3 et ad 5; — *Collat. in Hexaem.*, coll. II n^{os} 30-32; coll., XX n^{os} 10-12.

(7) Peut-être est-elle moins grande, l'analyse de l'extase portant ici seulement sur S. Bonaventure; mais Guillaume d'Auvergne traite aussi bien curieusement de l'extase, et c'était là un thème des plus familiers à sa plume à propos tout particulièrement de la doctrine de l'âme située à l'horizon des deux mondes.

par opposition aux illuminations morales, mais par opposition encore aux illuminations affectives; et d'autre part les sens spirituels avec les fruits, par la dilection et la délectation qu'ils nourrissent, sont bien le vestibule même de l'extase; quant à l'extase elle-même où l'amour est à son comble, elle ne peut dès lors que porter à son faîte toute la science intérieure.

De cette science intérieure maintenant, nous sommes à même de lever un peu le mystère, une fois connus, autant qu'ils se laissent connaître, tous ses degrés et une fois dégagée la loi de leur progrès. Certes, c'est surtout du ravissement qu'on doit dire que ceux qui en jouissent sentent plus encore qu'ils ne connaissent; mais nous avons vu que les sens spirituels avec les béatitudes qui les précèdent et les fruits qui en procèdent, nous adressent déjà à une vérité sensible au cœur et s'adressent donc chez nous aussi déjà, dans leur mesure respective, à notre amour; il en est de même tout particulièrement d'un des sept dons de l'Esprit Saint; il n'y a pas jusqu'aux vertus dont on ne puisse dire que l'amour y trouve sa part, une grande part, car pour faire ainsi le bien et savoir par lui si heureusement le vrai, encore faut-il aimer au préalable l'un et l'autre, rappelons-nous l'idée baconienne de la solidarité, et à dire vrai, de l'identité de nos puissances, laquelle garde toute sa valeur dans l'ordre surnaturel. Voilà six degrés où les illuminations plus ou moins s'irradient sous l'inspiration de l'amour et nous révèlent une vérité ou réalité inspiratrice d'amour; la science intérieure, fruit des vertus, dons, etc..., de l'exercice en un mot de toute la vie contemplative est donc une science par excellence affective, et nous la définirons assez bien à ce point de vue en distinguant comme Saint Bonaventure entre la connaissance qui lui est propre et celle de deux autres sciences : la science qui est en nous le fait de la grâce n'est pas, telle la science de la philosophie, la connaissance certaine d'une vérité, objet d'un savoir curieux qui recherche et enquête, ni comme la science de la théologie, la connaissance pieuse d'une vérité objet de notre croyance; c'est la connaissance d'une vérité, objet cette fois de notre amour, connaissance qui est dans l'âme le fruit de sa sainteté et qui nous achemine à la science des élus où la vérité est connue éternellement comme objet d'un désir qu'elle comble et avive sans cesse (1).

Affective, notre science est encore, et par cela même, pratique, car n'est-ce pas l'enseignement de Saint-Grégoire — et nous savons combien Roger revient de fois sur cette sentence — qu'on prouve qu'on aime en accomplissant ce que l'on aime, « probatio amoris est exhibitio operis » ? Parce qu'il fait que nous aimons et qu'il vient en nous déjà du fait que nous aimons, un savoir comme le nôtre ne peut donc pas ne pas nous faire agir, et effi-

(1) *De donis Spirit. Sancti*, coll. IV, n° 5.

cient, il l'est ainsi indirectement aux degrés des béatitudes, des sens spirituels, des fruits, qui chacun dans leur mesure sont édifiés sur l'amour et nous édifient dans l'amour; mais il l'est surtout expressément au degré des vertus où il procède de l'action par les vertus qui l'inspirent et où il procède encore à l'action par les vérités morales qu'il inspire, et il l'est encore nommément avec l'un des dons du Saint-Esprit, s'il faut reconnaître dans la prudence un don tourné vers la vie active, comme la sagesse en est un autre tourné vers la vie contemplative (1). En vérité, parce qu'elle est à ce point l'œuvre du bien et l'ouvrière à son tour du bien, la science qui est le fruit de toutes ces illuminations est une science excellemment pratique au sens baconien du mot, et elle est même aussi, au sens où Bacon entend ce terme, une science merveilleusement opérative, entendez par là un savoir qui détient un merveilleux pouvoir à l'endroit des forces et des éléments du monde naturel, mais elle ne nous paraîtra telle, comme chez les saints thaumaturges, que lorsque l'illumination intérieure deviendra pour nous une expérience et sera comme telle étudiée.

Affective et pratique, la science intérieure ne laisse pas d'être aussi spéculative : elle l'est directement et exclusivement à l'un de ses degrés où les illuminations s'adressent dans l'âme au seul intellect et concernent le pur intelligible; elle l'est par surcroît au degré des vertus, puisqu'il est avéré qu'à faire le bien, nous savons le vrai non seulement dans l'ordre moral, mais dans l'ordre purement scientifique; elle l'est encore au degré des dons, avec le don d'intelligence, si Roger Bacon se range ici, comme il se range en fait à propos du don de sagesse, à la doctrine classique des dons dans leurs attributions respectives; il paraît bien qu'elle est spéculative aussi aux degrés des sens, fruits et béatitudes où l'âme, à savourer et aimer le divin, doit d'autant mieux savoir la vérité de ce souverain aimable et délectable; elle l'est enfin à son dernier degré, quand par l'extase nous sont révélées dans leur mystérieuse intelligibilité, des vérités dont nous ne devons point divulguer le secret. Notons-le bien cependant : notre science ne donne pleinement dans le savoir qu'à un seul degré, et ce degré est le plus inférieur; elle est donc moins spéculative qu'affective et pratique, et nous sommes les derniers à nous en étonner, si nous nous reportons chez Bacon à son Utilitarisme fondamental dont l'inspiration profondément morale et religieuse commande toute son idée de la certitude et de la vérité, toute sa doctrine des rapports de la connaissance et de l'amour, toute sa doctrine de l'illumination dans ses fins : si la vérité en effet n'est connue que pour être aimée et pratiquée et si elle n'est jamais aussi bien connue qu'après avoir été déjà pratiquée et

(1) *Breviloq.*, Pars V, cap. V, p. 182.

aimée, que sera-ce quand ces vérités s'appelleront les vérités sacrées de la grâce et de la gloire, dont toute la signification ou la valeur pour nous est d'être des vérités « salutaires » ! Ces vérités sont justement chez l'infidèle comme chez le fidèle l'objet avant tout de l'illumination intérieure, et l'on conçoit donc qu'après avoir été révélées dans leur seule intelligibilité spéculative, elles le soient aussi et surtout sous cet aspect de leur intelligibilité qui s'adresse à l'intellect dont toute la fonction est, le vrai une fois connu, d'aimer le bien et de l'accomplir, et qu'elles soient révélées d'autant mieux qu'une action plus efficace et qu'une dilection plus grande nous les inspirent et qu'elles nous inspirent elles-mêmes une action et une dilection plus pures, sans qu'à travers tous ces degrés où l'âme donne de plus en plus à l'onction de la charité, l'intellect spéculatif cesse pour cela de trouver son compte, puisqu'à contempler ainsi il jouit d'incomparables clartés sur les deux mondes, naturel et surnaturel : la science intérieure en toutes ses étapes est, chez notre franciscain, comme une sorte d' « Itinéraire de l'âme à Dieu » (1) par la spéculation de l'intelligence certes, puisque science il y a, mais plus encore par l'action de la pratique et encore plus par l'onction de l'amour.

Est-ce tout ? Une fois les degrés énumérés de l'illumination intérieure et aussitôt après les ravissements, Roger Bacon nous parle d'un exercice diligent de ces degrés, l'homme pouvant, lisons-nous, « se certifier à lui-même et certifier aux autres toute vérité dans l'ordre naturel et surnaturel, quand il s'est exercé dans toutes ou plusieurs de ces expériences intérieures » (2). Qu'est-ce à dire ? Sans doute s'agit-il sous ce terme « exercice » simplement de mise en œuvre, d'application, de pratique de toutes ou partie des dites expériences, et en effet nous relevons maintes fois ailleurs (3) chez Roger Bacon le même mot affecté sensiblement du même sens, et affectant même l'expérience (4), de telle sorte que notre docteur, il le semble bien, n'entend signifier par là rien autre chose que le fait pour l'homme de gagner une science universelle à procéder avec diligence à pareilles expériences, et la nécessité partant d'expérimenter ainsi avec soin et d'être versé le plus possible dans ces expérimentations mystérieuses pour

(1) Rappelons que l' « Itinerarium mentis in Deum » de Bonaventure date de 1259, tandis que l'*Opus Majus* n'a été envoyé au Pape qu'en 1267.

(2) « Et qui in his experientiis vel in pluribus earum est diligenter exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus sed omnibus scientiis humanis ».

(3) *Op. Min.*, pp. 318; 327; — *Op. Tert.*, pp. 5; 31; 56; 63; 65; 103; — *Frag. Duhem*, p. 97; — *Comm. Natur.*, p. 11; — *Hist. Review*, p. 566.

(4) *Metaphys.*, p. 38 — cf. un texte analogue cité par Charles dans son *Roger Bacon* (p. 305, note 1).

avoir sur tout toute la vérité... A moins que cet « exercitatus est » n'ait sous sa plume ici une autre valeur, car nous avons un autre passage encore qui nous parle des vertus, dons, béatitudes, etc..., et nous y rencontrons au lieu et place de notre exercice des expériences, les charismes du Christ que nous savons être les sacrements, lesquels découlent en effet de la plénitude du Crucifié (1). Or ce second texte qui traite, à propos d'un verset de l'Ecriture dont l'Optique seule peut nous ménager l'intelligence, des sept facteurs de la sauvegarde spirituelle de l'âme, se rencontre plus qu'on ne croit d'abord avec ce premier qui traite des sept degrés de la science intérieure, car il s'agit en lui des sept facteurs qui sauvegardent l'âme dans sa vision spirituelle, entendez par là dans la vision qui a pour objet les vérités et réalités du monde spirituel et surnaturel, objet précisément de l'illumination et de la science intérieures, et nous soupçonnons dès lors que ces sacrements peuvent bien être pour quelque chose dans notre exercice des expériences, — d'où l'idée de nous assurer s'il n'est pas arrivé à Roger de reprendre encore ici la même pensée que Bonaventure par exemple reprenait lui-même en l'empruntant avec d'autres, tel Albert (2), à une même tradition.

Comme Roger Bacon en effet le fait à la fin de la *Perspective*, Bonaventure nous parle dans son *Commentaire des Sentences* (3) des sacrements à la suite des différents modes de la grâce sanctificatrice, et il termine son énumération par eux, comme par eux se termine la même énumération dans la cinquième partie de l'*Opus Majus*. Comme Roger encore, à propos de sa science et de son illumination intérieures, Bonaventure revient sur cette question de la ramification des grâces dans l'âme dans la cinquième partie de son *Breviloquium*, et nous y lisons (4), les degrés une fois énumérés et aussitôt après l'extase décrite avec les paroles mêmes du *Cantique des Cantiques*, que personne ne peut connaître les délices de l'illumination nocturne sans les avoir d'abord éprouvées et goûtées, et que nul ne les goûte qu'autant qu'il reçoit à cet effet les grâces d'en haut, ceux-là enfin seulement recevant les grâces sanctificatrices et illuminatrices qui « s'exercent » à se les concilier; aussi, ajoute le Docteur Séraphique, faut-il étudier maintenant

(1) « Et insuper continua influentia charismatum gratiae a plenitudine Crucifixi ».

(2) *In III Sentent.* Dist. XXXIV C, art. 2.

(3) *In III Sentent.* Distinct. XXXIV, Pars I, art. 1, Quaest. 1 in corpore : « ... Quoniam ad haec habenda omnia per nos non sufficimus, data sunt nobis adminicula Sacramentorum, in quibus secundum diversitatem suorum effectuum, gratia datur ad inchoationem, profectum et consummationem omnium habituum praedictorum [scil. virtutum, donorum, beatitudinum, etc...].

(4) *Cap. VII* ad finem.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

« les exercices » qui nous méritent de telles grâces, et ces exercices, quels sont-ils ? La vie surnaturelle, comme les autres, a ses causes génératrices qui la font naître et croître, l'entretiennent enfin et la portent à sa perfection : nous avons nommé les sacrements qui sont ainsi les moyens ou instruments de notre sanctification, tandis que les vertus, dons, béatitudes, etc.... sont des dispositions infuses par eux en l'âme sanctifiée. Ils nous dispensent la grâce, mais encore faut-il mériter qu'ils nous la donnent, et c'est le fait de ces exercices méritoires, « exercitia meritorum », qui nous acheminent à la sainteté, et qui sont la pratique d'abord de la foi, puis la pratique de l'amour, celle enfin des préceptes et des conseils de la Loi divine et enfin la prière en ses sept demandes consignées dans l'Oraison dominicale, tous exercices manifestant bien la continuité entre la vie ascétique et la vie mystique (1). Mais, avec cette doctrine des exercices à faire pour nous sanctifier et nous illuminer, sommes-nous donc si loin de notre Bacon pour qui la foi, la pratique morale aussi, l'amour encore, le sacrement de l'Eucharistie enfin sont la source des plus pures grâces illuminatrices, l'Eucharistie particulièrement se comportant en vérité pour l'expérience de l'illumination intérieure comme les instruments les plus parfaits se comportent à l'égard de l'expérience des sens extérieurs, — de telle sorte que devant une telle correspondance dans la doctrine et dans l'expression de la doctrine, l'énumération des degrés qui se termine, à propos de la science intérieure, par « l'exercice des expériences », peut bien, sans que nous osions trop le présumer pourtant devant un texte si parcimonieux et si ingrat, se terminer sous cette formule d'âme « exercée dans les expériences », par les exercices méritoires dont nous parle le Docteur Séraphique après nous avoir mentionné déjà, comme le Docteur Admirable à propos des mêmes degrés, les Sacrements du Christ, sources de toute sainteté et de tout savoir.

Telle est, sous l'aspect et dans la mesure où elle se laisse entendre sur la foi et les données de l'histoire, l'économie doctrinale de la théorie baconienne des degrés : de toutes ces illuminations par lesquelles la vérité se révèle toujours de mieux en mieux à nos âmes, nous avons vu successivement paraître la raison et la nature comme aussi le terme et les conditions, et les caractères nous sont apparus dès lors de la science dite intérieure qui s'épanouit de leur irradiation collective; mais en s'ouvrant ainsi à nous, notre doctrine n'a pas été sans nous manifester plus ou moins l'esprit qui l'habite et circule en elle, et c'est cette âme que nous avons maintes fois entrevue et sentie déjà, tout en respectant à dessein jusqu'ici son anonymat.

(1) *In III Sentent.*, Dist. XXXVII, art. 2, Quaest. IV. — Cf. P. Ephrem Longpré, *art. cit.*, pp. 54 ssq.

qu'il nous faut maintenant et reconnaître et fixer et nommer, laissant pour le moment, prochain, où nous étudierons l'illumination intérieure plus spécialement comme expérience, le soin d'en écouter et d'en déterminer les curieuses et attachantes harmoniques.

§ II. — Illumination intérieure et Mysticisme

Les ravissements et l'extase nous apparaissaient à l'instant comme un état qui n'avait pour nous rien que de secret et de caché (1), la science dont l'âme se trouvait à ce degré toute comblée constituant en effet une Sagesse éminemment mystérieuse (2). Voilà bien, exprimé par son propre nom, l'esprit dont s'inspire toute la pensée baconienne dans la conception de l'illumination et de la science intérieures : c'est le mysticisme et le plus pur mysticisme. Ce mot, à vrai dire, les trois expressions d'illumination et de science intérieures, ainsi que d'expérience de l'illumination intérieure ne laissaient pas déjà de le suggérer assez d'elles-mêmes : on songeait aussitôt, pour peu qu'on fût informé de l'objet de cette illumination divine, à je ne sais quelles vues et quelle vie toute spirituelles, à je ne sais quelles aperceptions et expérimentations du divin. Or ce qu'elle nous promettait ainsi par son nom seul, la théorie des degrés l'a tenu à mesure qu'elle se développait devant nous, et l'illumination n'est pas mystique au moment seulement où l'entendait tout à l'heure le Docteur Séraphique : elle l'est dans tout ce que Roger Bacon nous enseigne sur elle, et son mysticisme est un mysticisme vraiment et profondément doctrinal.

Nous nous gardons bien, pour en juger, de partir d'une définition préalablement acceptée du mysticisme avec l'idée d'en retrouver ensuite plus ou moins tous les éléments dans la pensée baconienne : peut-être serions-nous suspects, cela faisant, de vouloir à tout prix, en ce portrait du mystique, reconnaître les traits du Docteur de l'illumination et de faire ainsi œuvre de système. Mais il y a une autre méthode, et c'est celle que nous avons suivie ailleurs pour convaincre la science expérimentale d'être une science et un art d'inspiration foncièrement hermétiques. Tout simplement nous allons donc reprendre rapidement point par point la doctrine

(1) « Hoc autem est mysticum et secretissimum » : *Itiner. ment. in Deum*, cap. VII, p. 346; — Cf. aussi *Ibid.*, Prolog., p. 293.
(2) « Hanc mysticam Sapientiam » (*Ibid.*).

de l'illumination et de la science intérieures pour dégager ces caractères aspects qui portent le plus manifestement la marque de son esprit, de t sorte qu'en se qualifiant ainsi peu à peu lui-même, cet esprit finira p s'exprimer lui-même devant nous par le nom qui lui revient en effet dan l'histoire de la pensée philosophique et théologique.

Rappelons d'abord que notre illumination n'est point une grâce comme le sont ces grâces dont Roger Bacon nous parle quelque part à propos de la puissance merveilleuse de la parole, grâces qui s'appellent par exemple les grâces purement gratuites d'opérer des miracles ; elle s'épanouit tout spontanément de l'état de grâce sanctifiante, puisque l'âme fidèle gravit dans sa science les mêmes degrés qu'elle gravit dans sa sainteté. et la grâce sanctifiante, c'est Dieu lui-même en nous-mêmes, Dieu habitant en nous pour nous édifier progressivement en lui, pour nous « déifier » ; d'où ce premier aspect qui nous intéresse : l'illumination intérieure, telle qu'elle s'étage en ses sept degrés, est dans l'âme l'efflorescence d'une vie qui nous fait vivre de plus en plus en Dieu en faisant vivre Dieu de mieux en mieux en nous.

Ce mode d'existence maintenant de Dieu en nous et de nous en Dieu, entraîne un mode de connaissance conforme, car c'est justement parce que le Verbe divin se trouve ainsi présent en nous par la vertu de la grâce sanctificatrice, que l'illumination intérieure est si bien une grâce illuminatrice, laquelle nous le présente dans sa vérité et toute vérité en lui pour le grand profit de notre savoir (1). Non pas que l'âme voie bien alors Dieu tel qu'il est absolument lui-même : cette pure et pleine vision du face à face est le privilège de l'illumination à son zénith, dans la gloire (2) et ne convient pas à notre humaine misère (3); mais l'âme sainte intérieurement illuminée par la grâce divine, voit sans exercer les sens, sans imaginer, sans raisonner, ou plutôt si elle sent et imagine, si elle exerce successivement la raison, l'intellect et l'intelligence, c'est pour voir, rappelons-nous l'extase où dans l'aliénation de tout l'âme voit (videat) et voit nombre de divines vérités et réalités (multa), et les voit à ce point qu'il ne lui est pas permis d'en parler (quae non licet homini loqui), et songeons encore aux sens spirituels où tour à tour elle exerce ses puissances pour se donner autant d'occasions de percevoir le divin ; et ce qui est vrai de ces deux degrés si caractéristiques de la science intérieure baconienne, l'est encore des autres puisqu'il est dit de l'illumination intérieure (4) qu'elle nous

(1) Cf. *chapitre suivant*.
(2) *Op. Maj.*, II, p. 163.
(3) *Op. Maj.*, III, p. 23.
(4) *Op. Maj.*, III, p. 22.

éclaire sur les vérités sacrées de la grâce et de la gloire au point de les faire paraître en leur intelligibilité, comme paraissent, dans leur raison et dans leur cause, du fait de l'expérience des sens, les arcanes de la nature et de l'art : en tous, l'âme sainte entrevoit ainsi directement quelque chose de Dieu, (la rectitude n'est-elle pas le privilège de la connaisasnce du Juste (1) ?), et cette vision, nous la retrouverons mieux ultérieurement, mais il faut la nommer déjà : c'est une intuition (2), une intuition qui nous faisant connaître à même la vérité et réalité des choses divines, sera pour nous à bon droit une expérience, l'expérience intérieure de l'illumination en face de l'expérience extérieure des sens. Et si l'on cherche après cela, comment nous pouvons expérimenter ainsi le divin, l'on trouvera bientôt qu'une telle vertu revient dans nos âmes en fin de compte à l'amour, dès lors que cette connaissance où l'amour a plus de place que la connaissance même s'appelle Sagesse, et que la Sagesse est bien le nom en somme de la science intérieure toute affective. Telle est donc la connaissance dans l'illumination : c'est la contemplation, et la contemplation, c'est la vision du divin sensible au cœur, le cœur étant bien la puissance la plus intime en l'homme et la plus proche de Dieu.

Pas plus pourtant qu'elle n'appartient à la pensée pure, notre illumination ne ressortit à la seule charité ; maintes formules de Bacon nous ont édifiés déjà sur ce point et son moralisme se transpose dans l'ordre surnaturel : l'illumination intérieure inspire l'action et elle est à son tour inspirée par la pratique ; elle est l'ouvrière et l'œuvre à la fois de notre sainteté, et il lui arrive même de servir, comme nous le verrons, non seulement notre pratique morale, mais aussi cette pratique qui constitue l'objet des sciences dites opératives, lorsqu'elle commande aux éléments dont elle sait se faire merveilleusement obéir. Quant à ses moyens, pour constituer ainsi cette science intérieure, source d'incomparables efficacités matérielles et spirituelles, elle les trouve surtout dans l'Eucharistie : c'est elle en effet qui réalise à la mesure d'ici-bas déjà la déification de la gloire, c'est elle qui nous pourvoit des plus radieuses clartés sur les mystères du salut, c'est donc elle qui sera pour Roger Bacon comme le pôle autour duquel gravite tout ce qui se sait en fait de vrai et s'opère en fait de bien dans l'humanité.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 163.

(2) Ce sera en effet le mot de Roger, et c'est aussi celui de Bonaventure pour qui cette connaissance que le « discours » de la raison vient servir, a l'incomplexité de la connaissance intuitive : *In III Sentent.* Distinct. XXXV, art. I, Quaest. III, Conclus.

Voilà comme l'illumination intérieure nous apparaît quand on dégage en elle les aspects ou caractères qui manifestent successivement son esprit, le même esprit : elle implique en nous une vie divine qui nous divinise, elle est une perception de Dieu expérimenté surtout par le cœur, elle est engagée dans une pratique qu'elle vient servir, et elle a ses moyens appropriés pour cette vie et cette vision du divin. Or une doctrine qui enseigne un tel mode d'existence de Dieu en nous et de nous en Dieu, un tel mode de connaissance de Dieu par nous, connaissance d'expérience et expérience d'ordre éminemment affectif, une telle initiation par une purification toujours plus grande à une science intérieure toujours plus parfaite, une telle aptitude de l'âme à pouvoir des choses merveilleuses dans l'ordre de son perfectionnement spirituel et dans celui de l'utilisation des forces de la nature, un tel moyen de se donner comme à discrétion la vie et la vue de Dieu, n'a qu'un nom et tout en elle le nomme : c'est le mysticisme et un pur mysticisme ; la doctrine baconienne de l'illumination et de la science intérieure, est mystique de part en part.

Que Roger Bacon ait été à ce point et de cette façon un mystique, nous nous l'expliquons aussitôt, si nous songeons un moment que le Docteur Admirable était le disciple fervent de Robert de Lincoln qu'il nous fait connaître lui-même (1) et que nous connaissons en effet (2) comme traducteur et commentateur des œuvres du Pseudo-Denys, un commentaire et une traduction que Grosseteste légua même à la bibliothèque des mineurs d'Oxford (3). Il était tout autant le fidèle disciple et admirateur d'Adam de

(1) *Op. Maj.*, III, p. 84 ; — *Compend. Phil.*, p. 474 ; — *The Greek Grammar of Roger Bacon*, édit. Nolan-Hirsch, p. 118.

(2) Joseph Felten : *Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, Ein Beitrag zur Kirchen-und Kulturgeschichte des XIII Jahrhunderts.* Fribourg, 1887, p. 85. — Cf. Francis Seymour Stevenson : *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln.* Londres 1883, p. 224. — Robert ne fut pas également traducteur et commentateur des unes et des autres, car il traduisit et commenta lui-même seulement le traité du « *De divinis Nominibus* » et celui de la « *Theologia Mystica* » ; du traité « *De coelesti Hierarchia* » il donna seulement une traduction éclectique en corrigeant simplement les traductions qu'il en connaissait, et il en partagea le commentaire comme aussi celui de la « *Hierarchia Ecclesiastica* » avec des collaborateurs que nous savons plus ou moins sûrement être Adam de Marisco, Thomas de Saint David, Nicolas de Saint-Alban et Jean Basingstoke, ce qui s'accorde bien, en les précisant, avec les paroles de Bacon : *Compend. Phil.*, p. 472. Cf. Ludwig Baur : *Die philosophischen Werke des Grosseteste*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt.* Bd IX, p. 31*-43*. — Cf. Id. : *Die Philosophie d. Rob. Grosseteste.* Bd XVIII. Heft 4-6. — De ces quatre commentaires de Grosseteste, l'un se trouve imprimé dans l'édition de Strasbourg en 1503 des œuvres du Pseudo-Denys, folio 264 v.-271 v.

(3) Frat. Nicolai Triveti : *Annales*, Londres 1845, p. 243.

Marisco (1), disciple lui aussi (2) et ami (3) de Robert Grosseteste, et étroitement lié d'amitié avec le célèbre abbé de Verceil, Thomas Gallo (4), qui avait traduit et commenté aussi de son côté les traités de l'Aréopagite et les faisait ensuite tenir à son ami (5). Or cette conception de la science et de l'illumination intérieures est bien dionysienne, faut-il rappeler chez le Pseudo Denys (6) son idée de la voie illuminative préparée par la voie purgative et préparant la voie unitive, sa doctrine de l'extase, celle de l'déification en Dieu, son recours surtout systématique à la loi de graduation en toutes choses, si bien reprise, avec sa théorie des sept degrés de la contemplation, par Jean Scot Erigène, lequel était lu de son côté « en quelques monastères et autres lieux » au temps de notre Bacon (7), et cela malgré la condamnation formelle du « De divisione naturae » en 1225 à la suite de l'hérésie des Albigeois (8). L'abbé de Verceil en outre qui faisait ainsi la transition entre la mystique dionysienne et la mystique franciscaine (9), était naturellement aussi, pour cette mystique franciscaine,

(1) *Op. Maj.*, I, p. 108; — *Op. Min.*, p. 329; — *Op. Tert.*, pp. 70; 75.

(2) *Op. Tert.*, p. 187.

(3) Comme l'attestent les nombreuses lettres qu'ils s'adressaient : Cf. *Adae de Marisco Epistolae*, édit. Brewer. *Monum. franciscana* I, — et *Rob. Grosseteste episcopi quondam Lincolniensis Epistolae*, édit. by Henry Luart.

(4) Il ne faut pas le confondre avec ce Thomas de Galles, évêque de Saint-David, dont nous parle trois fois Roger Bacon : *Op. Maj.*, I, p. 73; — *Op. Tert.*, p. 88; — *Compend. Phil.*, p. 428 (avec la plus grande révérence, car il le célèbre pour son maître à côté de Grosseteste et d'Adam de Marisco) et qui s'appelle en effet Thomas de Galles parce qu'après avoir été archidiacre de Lincoln sous les auspices de Grosseteste qui l'avait fait venir de Paris pour l'avoir comme collaborateur dans ses travaux (Cf. page précédente, note 2), il occupa au pays de Galles le siège épiscopal de Saint-David.

(5) C'est ce que témoigne une précieuse lettre que nous trouvons dans la correspondance d'Adam de Marisco : *Adae de Marisco Epistolae*, édit. Brewer. *Monument. francis.* I, Epistola 188, p. 206. — Au dire de Wadding-Sbaralea (*Script. Ordin. Minor.*, Romae, p. 2, et *Supplement.* Romae 1806, p. 2), Adam aurait composé lui-même des « *Paraphrases in Dionys. Areopagitam* », mais jusqu'à ce qu'une édition critique en soit donnée, nous ne saurions tenir pour sûre cette attribution, comme le fait par exemple Werner : *Die Psychologie. Erkenntnis-und Wissenschaflehre des Rog. Baco* dans *Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. philosophische historische Klasse.* Wien 1879. Bd XCIII, p. 501. — Cf. Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint François.* Paris 1908, pp. 297-298.

(6) *De Mystica Theolog.*, cap. II, *Pat. Graeca.* T. III, col. 1025-1031; Cf. Koch dans *Theol. Quartalschrift*, T. XXX, pp. 397-420.

(7) Jacquin : *L'influence doctrinale de Jean Scot au début du* XIII^e *siècle*, dans *Revue des Sciences phil. et théolog.*, 1901, pp. 104-106.

(8) Denifle-Châtelain : *Chartul. Univ. Paris*, I, pp. 106-107.

(9) Le premier grand docteur franciscain Alexandre de Halès ne citait-il pas déjà le commentaire tout récent de Thomas Gallo « *Super Hierarchiam* » ? Cf. De Wulf : *Hist. de la Philos. Médiév.*, 4^e édit., p. 365, note 1.

comme le trait d'union qui la rattachait à la mystique Victorine, tout inspirée, cela va sans dire, du mysticisme du Pseudo Denys (1); Thomas n'avait-il pas enseigné à Paris à l'école de Saint-Victor avant de devenir en 1220, à Verceil, le Supérieur de l'abbaye de Saint-André (2) ? Or ces Victorins, Bacon les connaissait bien et les pratiquait (3), et toute sa doctrine d'un esprit dont le regard, rivé par le péché au spectacle des choses sensibles et comme tel tout émoussé pour la connaissance des choses spirituelles, se trouve recouvré par la grâce et recouvré à ce point de valoir au fidèle une science intérieure merveilleuse, est-elle autre chose en somme que la doctrine même des trois yeux de l'âme de la psychologie Victorine, de l'œil de la chair, de l'œil de la raison et de l'œil de contemplation, dont l'un par la concupiscence se repait de la matière, dont l'autre se trouve obscurci devant le rayonnement sur lui du monde intelligible et dont le troisième enfin se montre insensible à la lumière des vérités et réalités du monde divin et surnaturel (4), tous trois réinstaurés chez le Juste dans l'état même où le premier homme les possédait avant sa faute (5), et donnant avec le dernier, après une suite de degrés qui font pendant à ceux de la science intérieure baconienne, dans « la spéculation » particulièrement des sens spirituels (6), donnant même, sous l'inspiration de la grâce illuminatrice (7) comme sous l'impulsion de l'amour qui assimile l'âme à son sublime objet (8), d'incomparable intuitions sur le monde des esprits et du divin (9), à l'instar d'un miroir qui réfléterait fidèlement quand il est net ce qui est

(1) Hugues de Saint-Victor n'avait-il pas commenté le traité de la Hiérarchie céleste d'après la traduction de Jean Scot Erigène? Cf. Ostler : *Die Psychologie d. Hugo von Saint-Victor*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel.*, Bd VI, Heft 1, p. 3, note 3.

(2) Denifle, dans *Zeitschrift für Kath. Theolog.*, Bd VI, p. 710.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 33; *Ibid.*, I, p. 223.

(4) Cf. Hugo a St-Victore : *Sacrament.* L X. 2 : *Patr. Latina*, T. 176, 329 C 330 C. — Cette conception du triple œil de l'âme est celle également de Richard de Saint-Victor : *Boni maj.*, I, 3-7 : *Patr. Latina*, T. 196, 66 C-67 C; 72 D; 118 C D; — de Guillaume de Saint-Thierry : *De natur. corp. et animae* II : *Patr. Latina*, T. 180-720 D; d'Isaac de Stella : *De Anima : Patr. Latina*, T. 194, 1875 C-1876 B; — d'Alcher de Clairveaux : *De spiritu et anima*, cap. 10, 24 : *Patr. Latina*, T. 40, 785 sq; 796 ssq... etc...

(5) *De Arca Noë morali*, IV, 5 : *Patr. Latina*, T. 176, 670 C, 671 A.

(6) *Patr. Latina*, T. 177, pp. 288-B-289 A. — Nous aurons à revenir dans le chapitre suivant sur ce texte capital.

(7) *Didascal.*, I, 3. Patr. Latin, T. 176-743 B.

(8) *Hom.* II : Patr. Latin, T. 175, 142 A-143 A; — *De Arca Noë mystica*, cap. IX, Patr. Lat., T. 176, 697 B.

(9) « Qui autem Spiritum Dei in se habent, et Deum habent, hi Deum vident, quia oculum illuminationum habent quo Deus videri potest et sentiunt

pur par excellence parmi les choses que nous avons à connaître (1), tout cela pourtant sans que cette vision des âmes purifiées par la grâce soit pour Hugues de Saint-Victor comme pour Bacon la vision du face à face de la gloire (2) ? N'avons-nous pas vu d'ailleurs pour expliquer notre Bacon, comment par exemple son contemporain Bonaventure traitait à propos d'une distinction des Sentences de Pierre Lombard, des vertus, dons, béatitudes, etc..., et ces fameuses Sentences, Roger les connaissait bien pour avoir déploré qu'elles se soient substituées indûment au texte sacré dans l'enseignement théologique : il les connaissait et sans doute comme les autres il les avait pratiquées dans les exercices de l'école, mais en leur accordant la place et le crédit qu'à son sens elles méritaient. Or le Lombard qui dans une mesure notable était inspiré de l'esprit Victorin en maints thèmes de sa doctrine (3), l'était tout particulièrement dans cette question d'une vie spirituelle conditionnant un savoir conforme (4). Faut-il noter aussi, en passant, que les Victorins, dans la personne de Hugues du moins, puisaient chez Grégoire le Grand comme à la meilleure source de leur mystique (5) ; or Roger Bacon s'autorisait lui aussi de ce grand nom, et il pouvait bien s'inspirer ici de Grégoire comme il s'en inspirait à satiété à propos d'une formule sur l'unité de l'intellect, formule qui n'est pas d'ailleurs sans avoir sa part dans son mysticisme. Que dire aussi de Boéce, chez qui nous retrouvons par exemple l'ordre si curieux des puissances dans la contemplation (6) et qui est une des plus hautes autorités pour Bacon, et peut-on oublier Saint-Bernard qu'il ne cite pourtant pas à notre connaissance (7), mais qu'il ne peut pas ne pas connaître et pratiquer, Saint-Bernard le grand maître de la mystique médiévale, le maître d'Isaac Stella et d'Alcher de Clairveaux par exemple et le maître en particulier de Saint-Bonaventure (8) ? Notre docteur encore se prévaut, à l'occasion de l'illumination philosophique, de l'enseignement de Guillaume d'Auvergne, mais parce qu'il lui manifeste tant de révérence comme à l'enseignement d'un

non in alio vel secundum aliud, quod ipse non est, sed ipsum et in ipso quod est, quod praesens est. » *Patr. Latina*, T. 175, 976 A B.

(1) *De Arca Noë morali*, III, 6 : *Patr. Latina*, T. 176, 651d-652h.

(2) *Sacrament.*, 2 XVIII, 66 : *Patr. Latina*, T. 176, 613 ssq.

(3) Cf. Grabmann : *Die Geschichte der schol. Methode*, T. II, 1911, p. 372 ssq

(4) *Ibid.*, p. 377.

(5) Cf. Ostler : *Die Psychol. Hugos von Saint-Victor*, dans *Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittel.*, Bd VI, Heft, 1, p. 141, note 3.

(6) *Consolat. Philos.*, Lib. V. Prosc. 4 : *Patr. Latina*, T. 63, 849 A B.

(7) Cf. Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner*, dans *Jahrb. für Phil. und spek. Theol.*, Bd XXVII, p. 6.

(8) Cf. Grabmann : *Die Gesch. d. schol. Meth.*, Bd II, p. 107 ; Cf. Gilson : *La Philos. au Moy. Age*, T. I, pp. 80 ; 82.

des plus vieux docteurs de son temps représentant le mieux la Tradition, il aurait pu tout aussi bien s'en réclamer, à propos de sa science et de son illumination intérieures, car il lui est sûrement sur ce point redevable, la comparaison plus haut faite de leurs deux pensées le manifestent assez : dans quelle mesure, nous ne saurions le dire, mais ce que nous savons, c'est que la pensée de l'évêque de Paris est d'une façon générale toute pénétrée d'une inspiration et sa plume toute empreinte d'une onction mystiques, auxquelles les historiens n'ont pas été jusqu'ici suffisamment sensibles et dont ils trouveraient profit à mieux étudier les sources et surtout l'influence. Et puis, il pratique, et il n'est pas le seul de ses contemporains, le *Liber de spiritu et anima* où nous retrouvons des thèmes bien caractéristiques de la doctrine de l'illumination et de la science intérieures (1) : ce traité, il le savait bien, puisqu'il nous le dit lui-même (2), n'était pas d'Augustin (3), mais par lui pourtant comme par ceux des Victorins, il se trouvait versé et entretenu dans la mystique augustinienne, et il pouvait aussi bien comme eux puiser directement à la pure source, et cette pure et grande source est ici pour les illuminations intérieures de la foi comme pour l'illumination toute naturelle de la raison, encore Saint-Augustin (4), Augustin le grand docteur de ce qui constituera pour les théologiens le mysticisme de la pensée chrétienne (5) ; d'où nous concevons assez maintenant comment les grands représentants de l'Augustinisme au XIII^e^ siècle — dont notre Bacon — sont aussi les grands représentants, à l'époque, du Mysticisme (6).

Voilà donc le Docteur Admirable rattaché au Docteur d'Hippone et au Pseudo-Denys, et le voici maintenant rattaché à travers eux (7), à la

(1) Cap. IX, cap. XXX; cap. XXXVI; cap. XLIX : *Patr. Latina*, T. 40.

(2) *Comm. natural.*, Pars IV, édit. Höver, dans *Jahrbuch für Phil. und. spekul. Theolog.*, Bd XXV, p. 300.

(3) Il est inspiré d'Augustin, de Boèce, de Cassiodore, d'Isidore de Séville, de Bède, d'Alcuin, d'Hugues de St-Victor, de Saint-Bernard, de l'abbé de Clairveaux Isaac de Stella, etc...; et il est probablement l'œuvre, comme nous l'avons déjà supposé plus haut [p. 272, note 4] du moine Alcher de Clairveaux : De Wulf : *Hist. de la Philos. Méd.*, 4^e^ édit., p. 240. — Sur ce traité, Cf Werner : *Der Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie.* Wien, 1876, p. 41 ssq.

(4) Cf Mausbach : *Die Ethik des heilig. Augustinus.* Freiburg 1909, T. II, p. 355 ssq. — C'est d'Augustin que s'autorisent ici tous les docteurs que nous avons cités au commencement du § I, et l'on trouvera chez Augustin la doctrine des degrés de la contemplation tout particulièrement dans le traité *De quantitate animae*, cap. XXXIII, n^os^ 70-76.

(5) Cf *Dict. d. Théol. catholique*, T. I, col. 2442.

(6) Mandonnet : *Siger de Brabant*, 1911, pp. 56-57.

(7) Grandgeorges : *St-Augustin et le Néoplatonisme*, Paris 1896; — G. Loesche : *Plotin und Augustin*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissensch. und*

grande direction mystique qui par Plotin dérive de la pensée antique et traverse comme un courant plus ou moins fort, suivant les temps et les personnes, toute la pensée médiévale pour se continuer dans la pensée moderne (1) : quoi de plus caractéristique en effet de la mystique plotinienne pour qui la consommation est d'être pour nous dans un état où « il n'y a point de spectacle, mais un autre mode de vision, une extase (2), une simplification, un don de soi, un désir de toucher, une stabilité, une pensée enfin tournée tout entière vers l'harmonisation » (3), que ces idées de l'édification graduelle en Dieu, de l'union parfaite dans le ravissement, de tact silencieux du divin, d'initiation aux plus grandes arcanes du savoir ? et elles sont celles mêmes de la doctrine baconienne de la science et de l'illumination intérieures, l'idée de l'édification en Dieu par exemple la toute première : celle-ci fait le fond de la mystique plotinienne ; d'après Plotin largement, celui de la mystique d'Augustin pour qui, au dire de Saint Bonaventure (4) l'âme, lors son union extatique, descend d'autant plus dans son intimité propre qu'elle monte davantage en Dieu, l'immanent et le transcendant pour elle ne faisant qu'un ; d'après Augustin, le fond de la mystique baconienne dans la doctrine du savoir intérieur dont elle est en vérité comme le couronnement et la clef de voûte ; et nous pourrions renvoyer encore à cette autre idée de l'efficacité purificatrice et illuminatrice de la pratique morale et de l'ascèse dont nous avons fait état déjà lors des rapports de l'illumination intérieure et de la vertu. Mais,

Leben, 1884, pp. 337-346 ; — Hermann Leder : *Untersuchungen über Augustini Erkenntnistheorie in ihrer Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes, Marb.* 1907 ; — Cf. aussi F. Wörter : *Die Geistesentwickelung d. hlg. Augustins bis zu seiner Taufe.* Paderborn 1892. — Et quant au Pseudo-Denys : H. Koch : *Pseudo-Dionysius areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen.* Mainz 1900 ; — Müller : *Dionysos, Proklos, Plotinos. Ein histor. Beitrag zur Neoplatonische Philosophie,* dans *Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittel.*, Bd XX, Heft 3-4.

(1) François Picavet : *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales.* Paris 1913. Avant-Propos, chap. VI ; VIII et IX ; XIV ; XV ; XVII. L'on sait que l'auteur a trop abondé dans son sens.

(2) Sur l'emploi de ἀστισ chez Plotin, cf Picavet : *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales,* 2e édit. *Paris* 1907, *chap. III,* pp. 4-10 ; — chap. V, p. 11.

(3) « Οὐ θεάμα ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκτασις καὶ ἁπλωτις, καὶ ἐπίδωσις « αὑτου καὶ ἕφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις καὶ περινοήσις πρὸς ἐφαρμογήν. » *Ennéad,* VI Lib. IX. 11 ; Cf *Ennéades* I. Lib. VI. 7 ; — V. Lib. III. ad fin ; Lib. V. 7-8 ; Lib. VIII, 10 ; — VI Lib. VII, 34-37 ; Lib. IX, 7.

(4) *Collat. in Hexaem.*, II, n° 31 : « Et tunc in tali unione, virtus animae in unum colligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit, quia idem intimum et summum secundum Augustinum. » Cf *De spiritu et anima,* cap. XIII.

hâtons-nous de le dire, le thème néoplatinicien est transposé ici sur un mode chrétien, et toutes les notes, avec l'inspiration qu'elles viennent chacune traduire à leur manière, sont expressément chrétiennes : la source des sources est la Sainte Ecriture, et la chose est bien manifeste pour les dons, béatitudes, fruits, mais elle l'est aussi pour les sens spirituels, car il est à remarquer que tous les docteurs chez qui nous en avons relevé la notion, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Bonaventure, voire Thomas d'Aquin, s'autorisent (à côté d'une autorité comme Origène (1), pour ne plus parler d'Augustin, ou d'une autorité encore comme Cassiodore (2), que Bacon connaissait bien (3), autorités commentant ici d'ailleurs le texte sacré) surtout des paroles des Saintes Lettres, Psaumes et Cantique des Cantiques notamment, et il n'y a pas jusqu'au sublime degré du ravissement où Roger Bacon, pour signifier l'initiation de l'âme extatique à des vérités secrètes qui doivent rester des secrets, ne cite un texte fameux de l'apôtre Saint-Paul.

C'est ce qui nous permet de décider de certaine attribution historique. On a cru (4) que toute cette doctrine de Bacon revenait en somme à une doctrine philosophique, qu'un arabisant comme le Docteur Admirable, un arabisant d'idées, sinon de langue, ne pouvait guère ne point ici goûter, la doctrine arabe de l'Ichrâq (5), doctrine dont le thème est d'affirmer, plus encore que les autres doctrines arabes en pareille matière, qu'intelligence et intelligibilité se déversant d'en haut en nos âmes qui n'ont qu'une pure aptitude à les recevoir, le vœu pour l'homme qui désire savoir, est d'entrer en conjonction avec le souverain intellect actif, ce à quoi il arrive après avoir parcouru une suite de degrés (6) : l'illumination spéciale (7) jouerait ainsi auprès des Philosophes, car il n'y aurait que les Philosophes, et non

(1) Tels Guillaume d'Auxerre : *Summae aureae in IV libros Sentent.* Paris 1500. Lib. IV, Tract. XII, cap. III, fol. 59 v, — et Thomas d'Aquin : *In III lib. Sentent.*, Distinct. XIII. Exposit. textus.

(2) Tel Guillaume d'Auxerre encore : *loc. cit.*, fol. 60r

(3) Cf Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner*, dans *Jahrbuch für Philos., und spekulat. Theolog.*, Bd XXVII, p. 6.

(4) Hadelin Hoffmans : *Roger Bacon : L'Intuition mystique et la science*, dans *Revue Néo-Scolastique*. Août 1909, p. 389.

(5) Cf Samuel Munck : *Mélanges de Philosophie juive et arabe*. Paris 1859, p. 332.

(6) Sur les différents intellects chez les Arabes, cf S. Munck : *Le Guide des Egarés de Moïse ben Maimoun*. Paris 1856, T. I, p. 306, note.

(7) L'historien en cause ne distingue pas, nous le savons, entre illumination spéciale et illumination commune, et nous comprenons alors comment il a pu assimiler ici, en gros et comme au jugé, la pensée baconienne et la pensée « illuministe » arabe.

le vulgaire, à être ainsi illuminés, le même rôle que l'ascèse auprès des Musulmans fidèles qui s'adonnent à la mystique (1) et font de l'extase la conséquence naturelle des exercices purificateurs de la pratique morale (2); aussi cette doctrine s'appelle-t-elle du nom de « Philosophie Illuminative » (3) ou contemplative, et elle fait le fond d'une philosophie d'Ibn-Sina qui a été qualifiée d' « Orientale » sans doute par des disciples infidèles, lesquels auraient cherché à faire dévier sa pensée dans le sens du paganisme chaldéen ou du mysticisme indien (4) ; en sorte que l'idée de l'illumination intérieure et de ses degrés serait autant chez Bacon d'inspiration avicennienne que son idée de l'illumination universelle, dans sa formule du moins profane.

Certes, notre Docteur cite cette *Philosophie Orientale* d'Avicenne, mais il la connaît de nom seulement, car il nous déclare en passant qu'elle n'est point encore traduite (5) ; certes encore, il s'autorise du même Avicenne, mais il se réfère ici chez le maître arabe, seulement à sa philosophie morale (6), et quand il s'agit — et pour cause — des seules illuminations intérieures des infidèles (7), alors qu'avec l'illumination intérieure, nous avons affaire surtout à la grâce de la foi, et avec les degrés de l'illumination intérieure, les cinq derniers du moins, manifestement aux seules modalités hiérarchiques des grâces illuminatrices chez les fidèles. Est-ce à dire que la pensée d'Avicenne n'ait été pour rien ici dans la pensée de Roger Bacon ?

(1) Il y a, en effet, une mystique arabe orthodoxe qui s'est constituée sous l'influence chrétienne et qui constitue le Soufisme, dont le grand représentant est Gazali. Cf Carra de Vaux : *Gazali*. Paris 1802, p. 208; — De Boer : *Geschichte der Phil. im Islam*. Stuttgart 1901, p. 64; p. 138 ssq.

(2) Cf Carra de Vaux : *Gazali*, p. 207.

(3) Philosophie qui s'est constituée surtout sous l'influence du Néoplatonisme (Cf Carra de Vaux : *Mémoire*, dans *Journal Asiatique*, IX série, T. XIX, p. 89; — S. Munck : *Mélanges de Philosophie juive et arabe*. Paris 1859, p. 332), et qui constitue une seconde forme du mysticisme arabe, forme qui n'a jamais réussi à devenir orthodoxe (Cf Carra de Vaux : *Gazali*, p. 176), malgré une inspiration soufiste et chrétienne (*Ibid.*, p. 190). — Cf De Boer : *Geschichte der Phil. im Islam*, p. 90 ssq.

(4) Carra de Vaux : *Avicenne*. Paris 1900, p. 152. — Le mysticisme hindou d'ailleurs n'était pas sans l'inspirer effectivement et sans inspirer aussi le Soufisme arabe. Cf S. Munck : *Mélanges....*, p. 332.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 67; 85; — *Communia Natural*, Pars IV, édit. Höver, dans *Jahrbuch für Phil. und spekul. Theolog*. Bd XXV, pp. 286-281. — Nous ne la connaissons pas davantage de nos jours, car elle a été probablement détruite : Carra de Vaux : *Gazali*, p. 234, note 1.

(6) La Philosophie morale d'Avicenne comprend les trois derniers livres de sa métaphysique : Cf *Op. Maj.*, II, p. 228, note. — Le texte est d'après *Métaphy.*, livre IX, chap. 7.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 243.

Il est hautement probable qu'elle y joue son rôle, et avec elle la pensée surtout de Gazali (1), voire celle aussi de Farabi (2), et même d'Averroës (3), et ce rôle même, nous sommes en état peut-être d'en définir assez bien la manière, encore qu'Avicenne, au dire d'un historien (4), n'eut guère cherché à pénétrer le mystère de l'union de l'intellect actif avec l'intellect humain, ou en tous cas nous sommes à même d'en définir plus sûrement la mesure (5) : tandis que l'illumination dans laquelle Dieu se comporte comme l'intellect agent de nos âmes serait celle tout simplement de l'intellect hylique ou passif devenant un acte ou agissant du fait de l'information de l'intellect actif (6), et tous les hommes en sont là, l'illumination intérieure serait cet intellect devenu en acte, considéré dans son mouvement de retour vers l'Intellect actif et devenant l' « intellect acquis », et seuls les Philosophes en sont là, — conversion comportant des degrés, dont celui de la science où les formes intelligibles une fois reçues (7), l'aptitude est acquise à connaître déjà l'Intellect actif lui-même (8), [l'ἕνωσις Néoplatonicienne et le premier degré de l'illumination intérieure baconienne], dont celui surtout de la purification morale qui préparant le vase où doit se répandre l'Intellect divin, met l'âme à même de « recevoir en toutes choses le secours de l'Intellect actif » (9), [les vertus purificatrices des Alexandrins et le second degré de l'illumination chez Bacon], les autres degrés marquant les étapes par où passerait l'intellect acquis dans son

(1) Pensée dont justement Bacon fait état à propos du second degré de la science intérieure, et avec laquelle la sienne est à ce point ici apparentée par son allure et son contenu mystiques (Cf De Boer : *Op. cit.*, pp. 138; 148-149), que nous considérons Gazali — pensons encore à son souci tout particulier de l'expérience — comme un des plus grands maîtres de Roger Bacon.

(2) *Metaphysica*, p. 37.

(3) Cette influence existerait ici par exemple à propos de l'efficacité illuminatrice de la vertu, telle la chasteté, dans la connaissance des choses spirituelles : *Compend. Phil.*, p. 410, et elle s'accorde bien avec le large crédit que Bacon fait à Averroës, à la suite de Guillaume d'Auvergne, qui l'appelait « le très noble philosophe » et voyait en lui un des chefs de la Philosophie. (*De Universo*, II, Pars, p. 803, col. a, édit. 1674); mais elle serait plus faible encore qu'à propos de l'illumination générale (cf chap. précédent, § II, p. 196).

(4) Munck : *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, p. 364.

(5) Une étude poussée de Guillaume d'Auvergne nous réserverait sur ce point, sans doute, d'heureuses surprises.

(6) Cf chapit. précédent, § II, p. 208.

(7) Le « saeculum intelligible » dont parle justement Roger Bacon : *Op. Maj.*, II, p. 243, à la suite d'Avicenne qui écrit, dit-il, sur ce sujet « des choses merveilleuses et d'une évidente vérité ».

(8) S. Munck : *Mélanges de Phil. juive et arabe*, p. 332; cf du même : *Le Guide des Egarés*, T. I, p. 306.

(9) S. Munck : *Mélanges*, p. 364; — Cf Franck : *Diction. des Sciences Philos.*, T. I, p. 755.

mouvement de retour vers l'Intellect Actif pour s'identifier à lui et devenir ainsi ce qu'un intellect privilégié est comme par nature, « l'intellect saint », et cet intellect est celui du prophète qui sans passer par la science pour savoir, perçoit l'Intellect Actif lui-même et reçoit à même de lui des choses qui dépassent naturellement le savoir (1). Mais la grâce divine, pour autant qu'on la rencontre ainsi sous le nom d'un « secours spécial » dans la pensée arabe, est pour Roger Bacon, la grâce du Christ, et aussi bien les grâces illuminatrices dans leurs degrés sont, malgré tout cet apport probable de la pensée d'Avicenne en particulier, dans leur nom, dans leur nombre, dans leur sens et dans leur valeur, des grâces chrétiennes ; le rôle que peut jouer chez Bacon, dans sa conception de l'illumination intérieure, l'Illuminisme arabe, nous semble certainement moins grand que celui qu'il joue chez lui dans sa conception de l'illumination universelle, car pour édifier sa doctrine de la science intérieure, Roger puise incomparablement moins dans les sources arabes que dans la pensée chrétienne, encore qu'il ait souci de les accommoder comme dans le cas de l'illumination générale philosophique : définitivement, la mystique profane y cède le pas à la mystique sacrée (2).

Un historien, le premier même en date qui se soit tout spécialement attaché à l'étude de Roger Bacon et l'un des meilleurs interprètes encore de toute son œuvre, disait de l'illumination intérieure — illumination spéciale surnaturelle qu'il confond, nous le savons, avec l'illumination générale philosophique — que « l'on aurait tort de se laisser tromper à ces mots, « illuminationes interiores », « divina inspiratio », et de prêter à l'auteur quelque penchant pour le mysticisme » (3). En vérité, peut-on s'abuser plus gravement et en moins de mots sur l'idée de la science et de l'illumination intérieures et méconnaître sa véritable inspiration ! Et cette méprise, elle est celle, ou peu s'en faut, des historiens qui après lui et trop souvent d'après lui, ont indûment sécularisé ici la pensée de Bacon,

(1) S. Munck : *Mélanges*, p. 365 ; — Id. : *Le Guide des Egarés*, T. I, p. 308, note ; — Id. article *Ibn Roschd*, dans *Diction. des Sciences Philos.*, T. III, pp. 167 et 169.

(2) C'est ce que n'avait pas compris déjà avant Hadelin Hoffmans, un autre historien comme Stöckl, suivant lequel « Schlagen die mystichen anklänge, welche sich bei Bacon finden (dans cette conception de l'illumination divine) wiederum den naturalistichen Ton des arabischen Mysticismus an, und entfernen sich im demselben grade von dem Boden der wahren christlichen Mystik ». (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Mainz 1864-1866. Bd II, pp. 922-923).

(3) Emile Charles : *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*. Paris 1861, p. 114.

sans avoir tenté, à son propos, de colliger scrupuleusement à travers tous ses écrits les éléments de sa doctrine, et sans avoir surtout cherché à instituer une minutieuse enquête sur les sources et les modes de la pensée correspondante du temps. Le même historien ajoute, en parlant du Docteur Admirable que « la tournure de son esprit l'éloignait, autant qu'il est possible, de ce système ». Sans doute, songe-t-il ici au Roger Bacon théoricien et praticien de l'expérience extérieure, et maître, tant célébré par l'histoire, de la science expérimentale au XIII^e^ siècle, et en effet il peut sembler à un moderne qu'on ne saurait impunément pour la science positive donner dans le mysticisme, et impunément pour le mysticisme s'adonner à la science positive ; méprise encore, car celui qui veut comprendre notre moine, sait bien que l'illumination intérieure vient dire justement son mot dans la connaissance des vérités de la nature et de la créature, et que ce mot est le mot définitif : l'illumination intérieure est pour Roger Bacon méthode scientifique, et dans le domaine même de l'expérience des sens, elle constitue une expérience, l'ultime et souveraine expérience. Lors donc que nous avons affaire en elle à une méthode, un autre historien se trompe lui aussi, quand il vient, en reconnaissant ici le mysticisme, nous parler de l'illumination « comme de quelque chose d'extravagant en ses sept degrés » (1) et quand il rappelle à son propos comme s'il leur accordait la même valeur, les vieux aphorismes, « qui non expertus est, non credit, non intelligit », « credo ut intelligam, credo quia absurdum », protestant qu'une telle idée de la connaissance est loin d'être un progrès au XIII^e^ siècle. Une telle illumination certes a pour objet les vérités de la foi, « les arcanes salutaires de la grâce et de la gloire », mais elle en donne au jugement de Bacon une connaissance bien et dûment certifiée, comme l'expérience sensible nous certifie les arcanes de la nature et ceux de l'art imitant la nature ; encore une fois, elle est une méthode de savoir, et la science intérieure qu'elle édifie est finalement et s'appelle la Sapience théologique, comme la science expérimentale, œuvre de l'expérience extérieure, est et s'appelle finalement la Sagesse philosophique. Par où nous voyons qu'en faisant ainsi de la vie et des vues mystiques, la source même et la règle de toute certitude dans le double règne naturel et surnaturel. Roger Bacon nous montre bien de la façon la plus frappante comment au moyen âge et en particulier au XIII^e^ siècle, la contemplation se conciliait, chez un même esprit, avec les spéculations théologiques d'une part et la science positive d'autre part, au point d'être avec elles moins en unisson comme des ten-

(1) Prantl : *Geschichte der Logik im Abendlande*. Leipzig 1867. Bd III, p. 124, note 568.

élances simplement parallèles qu'en intime et féconde union dans l'unité d'un même savoir et d'une même méthode de savoir, et nous passons naturellement ici sur une autre harmonie que la doctrine de Bacon nous illustre encore, celle, dans une même âme, de l'onction de la vie contemplative et de l'action de la vie morale et pratique. L'on a souvent trop volontiers opposé dans l'histoire de la pensée médiévale les effusions et les intuitions de la vie contemplative de l'âme aux efforts spéculatifs de la raison discursive, ou comme l'on dit, la Mystique et la Scolastique, parce qu'il règnerait une sorte d'antagonisme profond entre le Mysticisme et l'Intellectualisme religieux. Quoi qu'on puisse penser sur le fonds de cette opposition, c'est là, tout au moins, sur l'histoire, une vue systématique que l'histoire vient démentir quand elle est celle de la pensée au XIII^e^ siècle (1), et le moyen, pour le dire en passant, de juger en psychologue de la vie et de la pensée religieuses, sans prendre à témoin l'histoire qui vient apporter le document à nos observations et ajuster à la mesure des faits nos hypothèses ? D'Anselme de Cantorbéry par exemple à Thomas d'Aquin, tous les grands représentants de la pensée théorique, ont eu, sinon leurs traités, du moins leurs pages et leurs heures de mysticisme, cela non point en marge mais dans le corps même de leur édifice doctrinal et sans le moindre préjudice pour l'unité de leur inspiration, et réciproquement les représentants de la pensée mystique — faut-il citer les deux grands Victorins au XII^e^ siècle et Bonaventure au XIII^e^ ? — considéraient et pratiquaient l'onction comme la voie royale de la spéculation (2). Et l'on ne peut s'attendre, après tout, qu'il en ait été autrement dans une civilisation essentiellement religieuse, où comme tout gravitait dans la société autour de l'Eglise, tout gravitait auparavant dans l'homme intérieur autour du divin : c'était bien alors la même connaissance qui présidant aux raisonnements de la théologie spéculative, se retrouvait encore au fond des épanchements de l'âme dans sa vie spirituelle, et d'autre part, c'était bien le même amour inspirant et ravis-

(1) C'était l'avis du P. Denifle : *Eine Geschichte der christ. Mystik*, dans *Hist. polit. Blätter*, LXXV (1875), pp. 781 ssq, et c'est l'avis aussi de Grabmann : *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg 1911, Bd II, pp. 94 ssq; 276; — Cf Krebs (E.), *Meister Dietrich (Theodoricus teutonicus de Vriberg)*, etc..., dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel.*, Bd V, p. 126; — Delacroix : *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au* XIV^e^ *siècle*. Paris 1900. Introduction, p. 10.

(2) C'est donc en commençant par bien convenir de ce fonds commun que l'on peut juger de l'individualité des philosophes et théologiens d'alors, les uns donnant plus à la spéculation, les autres plus à la contemplation : Roger Bacon subordonnait expressément la spéculation à l'onction et surtout à l'action, mais il se trouvait qu'à ses yeux celles-ci revalaient toutes deux au centuple à celle-là ce qu'elles lui devaient.

sant le mystique qu'on retrouvait déjà dans la première démarche de l'esprit en mal de spéculation théologique, qu'on retrouvait encore maintes fois au cours du développement doctrinal, qu'on retrouvait enfin souvent exprimé au terme de la dialectique, comme le fruit qu'on cueille et la fleur que l'on respire, pour reprendre une comparaison familière à Bacon, dans l'arbre dont on vient de parcourir et de mesurer la ramure; n'est-ce pas le même intellect en nous, comme le disait déjà si bien notre docteur, qui connaît le vrai puis l'aime aussitôt et l'accomplit ensuite sous forme de bien, et n'est-ce pas aussi le même intelligible dans les choses que cette vérité successivement spéculative, affective et pratique, comme il nous le dira bientôt lui-même dans sa doctrine du triple sens spirituel du vrai ? Que si l'on passe après cela condamnation sur cette opposition de la pensée mystique et de la pensée spéculative pour maintenir tout au moins l'opposition de la science positive et du mysticisme, il se trouve qu'on doit encore réviser ici son jugement d'après l'histoire pour le rendre aussi équitable que possible à la mémoire de Roger Bacon, car c'est le mysticisme du Docteur Admirable qui inspire sa science positive, et c'est sa science positive à son tour qui nous fait entendre son mysticisme dans ses notes originales : l'illumination intérieure considérée comme expérience va précisément nous attester l'un et l'autre, et l'étude de l'illumination dans sa contribution scientifique suit ainsi tout naturellement l'étude de l'illumination dans sa signification mystique pour être éclairée et achevée par elle, et pour l'éclairer à son tour encore et la parfaire.

CHAPITRE III

L'Expérience de l'Illumination intérieure

Sur les trois textes qui seuls nous parlent nommément de l'illumination intérieure au milieu de tous ceux qui plus ou moins directement concernent l'illumination chez Roger Bacon, il n'y en a que deux qui nomment expressément l'expérience de ou par illumination intérieure, et dans les deux cas il s'agit, à son propos, de méthode certificatrice, chaque fois pourtant avec assez de diversité pour qu'il faille encore le redire : dans le premier, l'expérience de l'illumination intérieure vient, avec l'expérience des sens extérieurs et au même rang qu'elle, certifier notre savoir, celle-ci, les arcanes de la nature et de l'art imitant la nature, celle-là, les arcanes sacrées de la grâce et de la gloire ; dans le second, elle obtient sur l'autre expérience la première place, en étant seule à vérifier définitivement les vérités et réalités qui ressortissent pourtant au monde corporel. C'est ainsi que nous allons la suivre, étudiant notre illumination d'abord comme seconde expérience en face de la première, puis comme expérience parfaite en face de l'expérience invinciblement imparfaite des sens, et cette double étude, celle d'une science tout intérieure faisant pendant à la science dite expérimentale, et celle de la science expérimentale dépendant de la science intérieure, nous ramènera pour conclure au mysticisme auquel nous amenait à l'instant la doctrine des sept degrés, mais à un mysticisme dont nous connaîtrons mieux les caractères et sentirons mieux surtout l'attachante inspiration.

§ I. — L'Illumination intérieure, seconde expérience

Bien qu'il parle de l'expérience tout court, « experientia » ou encore « experimentum », en confrontant les trois méthodes dans leur vertu certificatrice, Roger Bacon n'a traité, en fait, de la méthode expérimentale qu'en fonction et dans les termes de l'expérience sensible, et si nous avons nous-mêmes décrit déjà son expérience, ce n'est que sous la forme et dans les formules de cette expérience des sens. Il s'en faut pourtant que nous soyons condamnés, avec cette idée de l'expérience physique, à une idée toute particulière de l'expérience baconienne, et nous ne sommes pas, croyons-nous, sans avoir à travers l'expérience sensible une certaine idée générale de ce que notre docteur entend et pratique sous le nom général de méthode expérimentale. Il nous parle bien en effet de la méthode d'expérience dans le langage et avec les images de l'expérience extérieure, mais il nous dit aussi que cette méthode est double, et il nous le dit aussitôt qu'il vient de s'appliquer, comme il le fait, au cas du gel de l'eau, de la taille du diamant ou à celui des testicules du castor, après le cas du pouvoir comburant de la flamme ou le cas encore des propriétés du triangle; c'est donc qu'il entend bien un peu nous expliquer par eux dans ses caractères et procédés généraux, une expérience qui se dédouble en expérience des sens et en expérience de l'Illumination, et il est assez naturel après tout qu'il illustrât ainsi par des exemples pris dans le monde sensible, une méthode qui ne s'appelait pas seulement l'expérience des sens extérieurs, mais allait s'appeler aussi, quand elle porte sur le monde intelligible, l'expérience de l'illumination intérieure, mystérieuse par son nom et bien mystérieuse en effet par sa nature. Et puis, est-il si sûr qu'il n'ait rien dit des procédés de l'illumination intérieure comme méthode et connaissance expérimentales, et les degrés de la science intérieure ne seraient-ils pas précisément les diverses modalités de notre expérimentation spirituelle ? De cette idée de l'expérience qui se dégage de l'expérience des sens, nous pouvons donc partir et nous demander si vraiment nous la retrouvons, et comment, à travers la science et l'illumination intérieures ; notre illumination répond-elle aux caractères de la méthode expérimentale ? l'historien de Roger Bacon peut alors conclure, et cela d'autant mieux qu'il n'a point pensé à l'expérience en faisant la théorie des sept degrés, et inversement à l'illumination en décrivant une première fois l'expérience, que l'illumination est une expé-

rience véritable et qu'elle s'appelle à bon droit, à côté de l'expérience des sens extérieurs, l'expérience de l'illumination intérieure.

Seule entre les méthodes, l'expérience pour trouver et prouver la vérité des choses, nous adresse aux choses elles-mêmes dans leur réalité (1). Elle emploie donc tous moyens et procédés qui peuvent nous ménager avec la réalité des choses une relation immédiate et sûre, et c'est ce par quoi elle commence ; à peine ce rapport est-il institué, qu'elle « sait » avec l'éclat soudain d'une lumière qui est celle même du vrai, car à cette immédiate impression des choses ménagée ainsi par nous sur nous, répond aussitôt l'immédiate ou intuitive perception de ce qu'elles sont en elles-mêmes dans leur singularité concrète, et cette intuition empirique est bien ce qui la caractérise, mais n'est pas encore ce qui la parachève, car l'expérience est de par l'impérieuse finalité du vrai, engagée dans l'action et tout ordonnée au bien et à l'utile : parce qu'elle sait donc le vrai, elle fait des œuvres conformes, et sitôt la vérité appliquée à son objet et expliquée par lui, elle l'applique avec son objet à la satisfaction de nos besoins ; ces œuvres enfin et ces vérités ont pour caractère d'être éminemment merveilleuses et secrètes, et parce qu'elles sont à ce point sapientielles et opératives, la science expérimentale est la science des sciences et l'art des arts.

Par le dernier signe tout au moins qui caractérise chez Roger Bacon la méthode expérimentale, nous reconnaissons déjà notre illumination intérieure. Elle aussi porte sur des vérités et réalités essentiellement cachées, vérités sacrées de la grâce et de la gloire qui concernent toute l'œuvre de notre salut, et comme dit Roger, les desseins mystérieux de la volonté divine, réalités du monde spirituel et surnaturel, Dieu, le Christ, la Vierge, les Anges, les âmes bienheureuses, les âmes damnées, le purgatoire, etc..., toutes vérités devant lesquelles notre intelligence se trouve naturellement comme l'œil de la chouette devant la lumière du soleil, et pour lesquelles aussi bien nous disions déjà que notre illumination était, entr'autres raisons, essentiellement mystique par son objet (1). Que sera-ce quand ses connaissances et visions accompagnent dans nos âmes la vie divine, et qu'à travers les degrés parcourus par nous de la grâce sanctifiante, nous nous élevons du même pas dans la voie où resplendissent toujours plus pures et toujours plus riches les divines illuminations ! C'est bien ici ou jamais que la connaissance est secrète, puisqu'elle est essentiellement sacrée, et à ce

(1) Necesse est per rerum ipsarum experientias certificari veritatem » ; — *Hist. Rev.*, p. 502.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22 ; — *Ibid.*, II, p. 384 ; — *Compend. Phil.*, p. 405 ; — *Hist. Review*, p. 508 ; — *Metaphys.*, pp. 36-37.

degré tout au moins où elle couronne nos ascensions spirituelles par les splendeurs de l'extase, elle doit être — et c'est la parole même de notre docteur après celle de l'Apôtre — tenue expressément comme un secret : ineffables, les vérités alors entrevues ne le sont plus peut-être pour l'heureux privilégié qui est monté jusqu'à la cime de la contemplation, mais il ne lui est pas permis d'en parler à ceux qui demeurent encore dans l'énigme et l'apparence ; la science intérieure avec ses profondeurs et ses sublimités, est une science d'arcanes.

Sur cet objet maintenant, l'illumination intérieure nous confère des clartés souverainement certificatrices, et comment peut-elle ainsi nous certifier, sinon parce que ces vérités et réalités d'un monde deux fois transcendant étant en elles-mêmes et par elles-mêmes les plus lumineuses, « manifestissima in sua natura », sa lumière est leur lumière même rayonnant sur nos âmes sans se réfracter en elles ni se réfléchir sur elles, comme c'est le cas en effet de la connaissance édifiée sur la sainteté (1). Nous voilà donc immédiatement sous la splendeur des choses divines, et nous les voyons comme elles sont, non pas que nos visions soient alors sans ombre, car elles sont celles de la grâce et non celles de la gloire, et il est écrit que l'homme, sauf peut-être l'homme ravi pour un moment aux conditions de la vie du temps, ne jouira de la vision parfaite que dans la béatitude ; mais enfin elles sont des regards directs jetés sur les insondables abîmes de la divinité (2); que dis-je ? Nos perceptions ne sont même plus celles d'une vision à distance d'un être et d'un monde qui resteraient à notre endroit sur leur transcendance ! Dieu est en nous par la grâce dont il nous sanctifie, et sanctifiés par sa grâce, nous nous édifions en lui, et c'est de ce Dieu surnaturel surtout que l'on peut dire après l'Apôtre que nous sommes en lui et que nous vivons et que nous nous mouvons en lui, progressant dans sa vie à travers sept degrés, les sept degrés de notre déification, mais aussi de notre illumination, car dans ce contact intime d'âme à âme et de personne à personne — songeons surtout aux sens spirituels, aux béatitudes, aux fruits de l'Esprit et à ce don de sagesse en particulier qui nous rend sensible la suavité de la présence divine (3), — nous le connaissons en quelque sorte comme nous nous connaissons nous-mêmes, nous éprouvons

(1) *Op. Maj.*, II, p. 162.

(2) Ce caractère d' « immédiation » qui appartient à l'illumination intérieure, a été bien vu par un historien comme Mauser: *Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Phil. und spekul. Theologie*. Bd XXVII, Heft. 1, p. 30.

(3) Cf Guillaume d'Auvergne: *Tractat. De Virtutibus*, cap. XI. Opera. Aureliae 1674, T. I, p. 147, col. II.

toujours plus la vérité de nos vues sur lui en éprouvant toujours mieux la réalité de sa vie en nous, bref nous l'expérimentons (1), le sentant et le goûtant d'autant mieux que cette lumineuse et savoureuse sapience est moins chez nous le fait de l'intelligence que le fruit de la vie unitive du cœur : l'illumination intérieure, c'est pour nos âmes que veulent savoir les arcanes de la Sagesse divine, la grâce même de la contemplation qui les fait voir.

Et les moyens, pour nous, de nous ménager cette grâce illuminatrice ? Nous laissons à Bonaventure sa doctrine des « exercices méritoires » qu'on ne saurait retrouver sûrement dans la doctrine baconienne de ces « exercices » qui nous font pratiquer tous ou plusieurs degrés de la science intérieure ; mais nous savons déjà que la sainteté s'accompagne chez le fidèle d'incomparables visions sur le monde surnaturel, et la sainteté c'est l'œuvre sans doute surtout de la grâce divine, mais c'est notre œuvre à nous aussi qui par notre bonne volonté collaborons avec la volonté de Dieu (2) ; nous savons encore que la vertu est chez l'infidèle le gage d'admirables illuminations et qu'elle polarise sur les âmes pures les rayons qui s'irradient sur nous du monde intelligible et spirituel (3), et voilà les « œuvres certificatrices » ; et voici maintenant les instruments de notre certification, car en vérité il y a pour nous des instruments qui font notre science intérieure comme il y en avait qui contribuaient à la science expérimentale : ces instruments sont les Sacrements qui découlant comme des charismes de la plénitude du Christ crucifié, assurent à l'âme sa vie et ses visions spirituelles, et entre tous les Sacrements, celui de l'Eucharistie dont notre franciscain nous dit avec sa piété de moine (4) qu'il est la plus certaine des vérités, qu'il doit être pour l'âme l'objet de ses désirs enflammés, d'instantes supplications et d'attentes ferventes, l'objet aussi de tous nos hommages et de nos honneurs, des transports de notre joie et de notre dévotion, de notre contemplation et de notre foi, bref le mystère que nous devrions demander passionnément à Dieu, s'il ne nous en avait pas gratifiés, et que

(1) Est-il donc si puéril, comme l'a cru le P. Fleming (*Ruggero Bacone è la Scolastica*), dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, an VI, Fascicol. 6, p. 568), que Bacon ait ainsi appliqué l'expérience aux vérités et réalités surnaturelles ?

(2) *Op. Maj.*, I, p. 402.

(3) Cf Guillaume d'Auvergne: *De Universo*, Secundae Partis, Pars III, cap. XIX. Opera 1674, T. I, p. 1054, col. II 6; — Cf Première Partie, chap. III, § II, pp. 135-137.

(4) Piété notée avec justice par Fleming, *art. cit.*, p. 570. Bacon ne devait participer au sacrement de l'autel qu'au même titre que les simples fidèles, car il est douteux qu'il ait reçu les ordres sacrés; Cf Little: *Roger Bacon Life and Works*, dans *Bacon Essays contributed by various writers*. Oxford 1914, p. 6.

nous devrions acheter au prix de notre vie (1). Sans doute Roger Bacon n'a pas traité du Sacrement de l'Autel en fonction expresse de l'illumination intérieure ; quand il en parle, c'est soit à l'occasion de sa théorie du temps pour critiquer une interprétation accréditée du mystère de la Transsubstantiation (2), soit pour conclure de ce qu'il est méconnu et profané à l'ignorance et à la corruption morales des ses contemporains (3), soit surtout à propos d'apologétique pour s'attacher à prouver en lui par l'Ecriture, la Tradition, l'enseignement des docteurs, les miracles et la raison, le mystère du Christianisme le plus attaqué par les impies et le plus exposé aux doutes des fidèles (4); mais l'apologiste, le moraliste, le théologien sont les mêmes chez Bacon que le mystique de la science intérieure, et c'est pourquoi nous ne pouvons pas ne pas relever chez lui, à propos de ce mystère, certaines expressions bien significatives pour l'historien de l'illumination. A celui qui la connaît et qui l'aime et qui la pratique, l'Eucharistie fait tout avoir et savoir de ce qui concerne le salut (5) : elle est donc la source vive où l'âme puise les clartés qui l'illuminent sur les vérités de la grâce et de la gloire, et ces clartés sont, nous le savons, celles de l'illumination intérieure. L'Eucharistie nous déifie et nous christifie (6), et parce qu'elle nous édifie ainsi en Dieu et en son Christ, elle favorise merveilleusement les vues de la contemplation : le Verbe qui illuminait déjà tout homme venant en ce monde, n'est-il pas alors en nos âmes, y habitant lui-même en personne ? Présent en nous, il nous présente donc en lui toute vérité, car splendeur du Père, il est la splendeur du vrai, et l'on ne voit pas en vérité comment cet enseignement ne serait pas celui de Roger Bacon, quand il était l'enseignement d'un autre docteur de l'illumination que notre auteur connaissait bien et pratiquait comme son maître, Guillaume d'Auvergne (7) : l'Eucharistie est la grande pourvoyeuse des illuminations spirituelles et des illuminations les plus parfaites de toutes, celles de l'extase.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 396.
(2) *Op. Minus*, pp. 145-148; p. 188.
(3) *Compend. Philos.*, pp. 400-401.
(4) *Op. Maj.*, II, pp. 396-403; — *Op. Tert. frag. Duhem*, pp. 177-178.
(5) *Op. Maj.*, II, pp. 396; 400; — *Compend. Phil.*, p. 401. — A propos de la formule baconienne, « hoc scito, omnia sciuntur », voir une paraphrase intéressante dans un Sermon de Saint-Bonaventure: *De humanae cognitionis ratione, anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum.* Quaracchi 1883, pp. 75-79.
(6) *Op. Maj.*, II, p. 403; — *Compend. Phil.*, p. 400.
(7) *De Universo*, Secundae Partis, Pars I, cap. XXXIX, T. I, p. 838, col. H et 839, col. I A.
Guillaume, il est vrai, parlait ici de l'illumination en général sans bien

Quant à l'effet de notre illumination intérieure, nous avons assez dit déjà qu'elle fait une science, intérieure comme elle, science des vérités et réalités souveraines du monde surnaturel, et science souveraine aussi des vérités et réalités du monde naturel ; mais il nous faut ajouter encore qu'elle nous confère une efficace merveilleuse : dans l'ordre du salut d'abord, car si nous voyons ainsi les vérités de la grâce et de la gloire, c'est pour les pratiquer et pour les vivre suivant l'imprescriptible finalité de la vérité surnaturelle qui est de promouvoir notre salut ; dans l'ordre de la nature ensuite, car l'âme comblée par sa sainteté des lumières intérieures de l'illumination divine, jouit d'une puissance incomparable et quasi discrétionnaire sur les forces et les éléments du monde. Là encore, Roger Bacon n'a pas expressément ordonné à sa doctrine de l'illumination la curieuse doctrine qu'il professe lorsqu'il nous reconnaît le pouvoir d'opérer des merveilles sur la nature animée et inanimée ; en fait, une telle vertu appartient naturellement pour lui à l'âme comme naturellement lui appartient déjà la connaissance directe du monde spirituel, puisque ces deux pouvoirs d'agir directement sur le monde sensible et de connaître directement le monde supra-sensible, sont en elles, en somme, deux cas de la grande loi de la multiplication des espèces (1), et s'il en parle tant, c'est pour mettre hors de cause devant les attaques de certains contemporains la vraie Science Expérimentale et le Grand Art véritable, en les distinguant des fausses sciences et des arts fallacieux de la Magie (2), ou

distinguer entre l'illumination naturelle de la raison et l'illumination surnaturelle de la grâce : mais ce qui est vrai de la première, convient à plus forte raison à la seconde, et nous reviendrons bientôt d'ailleurs sur cette distinction des deux illuminations chez Bacon. — Le Docteur Admirable par ailleurs ne parle pas de ces causes physiques et physiologiques de l'illumination, dont Guillaume fait si grand cas, lesquelles rappellent assez les pratiques de la Théurgie néoplatonicienne et nous feraient recouvrer comme à volonté la vue spirituelle : telles l'influence des tempéraments mélancoliques [*De Universo*, Secundae Partis, Pars III, cap. XIX. Opera, T. I, p. 1054, col. I F], celle de certain sommeil, de certaines médecines, de la cécité, des exercices de l'ascèse [*Ibid.*, p. 1053, col. II C ; p. 1055, col. I A ; p. 1056, col. I F. N. ; p. 1057, col. II D] ou encore l'inspection de certains miroirs [p. 1053, col. II C]. Nous ne pouvons pas ne pas noter pourtant ce qu'il nous dit occasionnellement du pouvoir merveilleux de la musique, en citant l'exemple d'Elisée (*Op. Tert.*, p. 234) et celui du bienheureux François (*Ibid.*, p. 298) et ne pas songer à certain chapitre XX du Traité *De Universo* (Secundae Partis, Prima pars) auquel l'évêque de Paris donne pour titre « De virtute musicae et quod anima sit in horizonte duorum mundorum et de revelationibus diversis per diversa media. » (Opera I, p. 1056 sq).

(1) *Op. Tert.*, pp. 96-99 ; — *Epistola de secret. oper. artis et naturae*, pp. 528-531.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 391 sq. — Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. III, § II.

encore pour promouvoir avec ces œuvres de puissance les nouveaux moyens d'une Apologétique victorieuse, d'une défense efficace de la Société chrétienne et d'une conquête peu onéreuse des nations infidèles (1), ou enfin pour montrer, à l'occasion de l'étude des langues, la prodigieuse vertu de la parole. Et pourtant il assigne au plein et bienfaisant exercice de cette puissance naturelle certaines conditions que l'on ne peut pas ne pas relever, quand on suit à la trace partout dans son œuvre son idée de l'illumination. Nous le notions déjà, à ce propos, des prérogatives de la pratique morale : la vertu, condition des grâces illuminatrices, est aussi la condition de grâces opératives, et elle n'est pas seulement illuminatrice par elle-même, elle est aussi par elle-même éminemment opérative, au sens où ce mot s'entend chez Bacon, celui d'œuvres de puissances ordonnées à la satisfaction de nos besoins. Que sera-ce quand il s'agira non plus seulement de la vertu de l'homme, mais de la sainteté du Chrétien ! L'âme alors peut commander à la nature, la nature lui obéira (2), sans que la puissance propre de l'homme s'efface pour cela le moins du monde devant la puissance de Dieu; — de telle sorte que le Saint, tout à l'heure le plus grand savant, est maintenant un autre magicien, une façon d'enchanteur à la parole duquel, car c'est à la parole surtout que revient tout le pouvoir des miracles, les créatures animées et inanimées répondent pour nous servir elles-mêmes et nous permettre de servir le Créateur (3). Vraiment notre franciscain est bien fils de l'aimable Saint des prodiges, Saint François d'Assise, et sa science intérieure, la science sublime, est aussi le plus merveilleux des arts, celui du thaumaturge.

Résumons : l'expérience des sens extérieurs a pour objet les arcanes du monde céleste et sublunaire ; elle les sait, parce qu'elle nous en ménage l'intuition physique, et pour les savoir ainsi elle emploie des moyens, procédés et instruments, dont la vertu est de nous mener au nom de la vérité des choses aux choses elles-mêmes dans leur réalité, et dès qu'elle les sait, elle fait des œuvres qui sont des merveilles : c'est en tout cela et pour tout cela qu'elle est une expérience et que sa science s'appelle la science expérimentale. L'illumination intérieure a pour objet les arcanes du monde supra-sensible et surnaturel ; elle les sait parce qu'elle nous en ménage

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 122-125.

(2) « Natura obedit cogitationibus et affectibus animae, maxime sanctitati ». *Op. Maj.*, I, pp. 402-403.

(3) Citons avec Bacon l'exemple de Sainte Scolastique, exemple que nous relevons dans son *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum*, édit. Steele, p. 4.

une intuition toute spirituelle, et pour les savoir ainsi, elle a ses propres œuvres de science et jusqu'à des instruments dont le plus parfait est l'Eucharistie, instruments et œuvres dont l'effet est, pour savoir le divin, de nous édifier en Dieu, tout comme nous ne pouvions mieux savoir par l'expérience si le feu brûlait qu'en approchant de lui quelqu'un de nos membres ou quelque objet combustible ; elle n'est pas enfin sans nous faire opérer des œuvres merveilleuses, et ces merveilles ont toute l'apparence des miracles : elle est donc en tout cela et pour tout cela, elle aussi, une expérience comme l'expérience des sens extérieurs, et en conséquence elle peut s'appeler dorénavant pour nous l'expérience de l'illumination intérieure.

L'illumination intérieure pourtant dont s'aide ainsi l'intelligence pour connaître avec certitude le monde supra-sensible, est-elle ou fait-elle si bien une intuition qui correspondrait dans l'ordre spirituel à l'intuition, dans l'ordre physique, des sens extérieurs dont s'aide le même intellect pour connaître la vérité des choses corporelles ? car Roger Bacon, après tout, ne nous a point dit expressément qu'elle était ou faisait une connaissance intuitive. Il ne l'a pas dit jusqu'ici, mais il va nous le dire maintenant, et c'est en l'entendant que vont se nouer, devant nous, entre ses deux doctrines de la connaissance et de l'expérience intérieure, les mêmes rapports qui s'étaient noués déjà entre ses deux doctrines de la connaissance et de l'expérience extérieure. L'âme, dans sa condition naturelle, est insensible au rayonnement sur elle du monde spirituel ; de ce monde pourtant elle reçoit directement les espèces, mais elle ne s'aperçoit pas qu'elle les reçoit, et elle ne perçoit donc rien par elles « primo intuitu » des réalités supra-sensibles ; la cause en est le corps dans lequel elle est ensevelie, et ce sont les corps qu'elle perçoit de prime abord et intuitivement, et c'est par les corps qu'elle arrive à la connaissance des choses non corporelles ; comme l'a si bien compris Aristote, il faut qu'elle tire par abstraction du sensible, l'intelligible... à moins qu'une illumination spéciale n'intervienne qui instaure ou plutôt qui restaure au profit de notre esprit le régime des purs esprits chez qui les espèces des choses spirituelles sont aussitôt et aussi directement perçues qu'elles sont reçues (1). Cette illumination spéciale c'est manifestement l'illumination intérieure, et cette illu-

(1) *Op. Tert.*, p. 192; — *Communia Natural.*, Lib. I, Pars III, p. 175. — Cf *Op. Tert.*, p. 180; — *Op. Maj.*, I, pp. 107-108; — *Compend. Phil.*, pp. 407-408. Sur cette impossibilité de notre part de la vision du monde spirituel sans illumination divine, cf Guillaume d'Auvergne : *De Universo*, Secundae Partis I, Pars, cap. XIX, p. 1056, col. I H; cap. XX, p. 1057, col. I C; *De Anima*, cap. VI, Pars 33. Opera II, Suppl., p. 193; — *Ibid.*, cap. VII, Pars VI, p. 211.

mination qui nous fait ainsi intuitivement connaître est ce s'appelle dès lors à bon droit, à côté de la première expérience, une seconde expérience, celle de l'illumination intérieure : la doctrine de la méthode procède bien pour la seconde fois chez Bacon de sa psychologie de la connaissance humaine, et du même coup transparaissent, à travers ses attaches psychologiques, ses attaches et son inspiration historiques. Roger Bacon tient en somme, nous le savons (1), pour une pensée fameuse qu'il pouvait connaître depuis le temps qu'elle était parvenue à l'Occident latin, pensée qu'il devait d'autant mieux connaître qu'il tenait plus pour l'enseignement traditionnel et qu'il s'accommodait mal en conséquence du patronage nouveau d'Aristote, celle de l'âme située à l'horizon de deux mondes, et c'est cette même pensée qui se trouvait au fond de son idée de la connaissance que nous retrouvons naturellement encore au fond de son idée des deux expériences : entend-il en effet en nous enseignant comme il le fait sa doctrine d'une double méthode, nous dire autre chose que ce que nous disaient déjà son maître, incontesté ici tout particulièrement (2), Guillaume d'Auvergne pour lequel une vision intérieure des choses spirituelles devait répondre de la part de l'esprit à la vision extérieure par notre corps des choses corporelles (3), et avant celui-ci, Hugues de Saint-Victor par exem-

(1) Cf *Première Partie*, chap. II, § II, p. 100; — chap. III, § II.

(2) Comme nous l'ont montré assez maintes références précédentes que nous aurions pu multiplier.

(3) *De Universo*, secundae Partis, Pars I, cap. VIII. Opera I, p. 816, col. 1 F G : « Quia igitur visus exterior etiam secundum ipsum Augustinum creatus est ad videndum visibilia, necesse habet concedere et de visu interiori, hoc est intellectu quod necesse est ipsum creatum esse ad videnda, hoc est, ad intelligenda intelligibilia. Ipse Creator [illegible] ipso videt omnibus intelligibilis et exemplar [illegible] propter hoc in Ipso lucidissime videntur omnia ab his qui eum ad nudum et absque medio intuentur, nec speculum tantum est intuentibus ipsum, immo etiam lux irradiantissima sua irradiatione immediata, perfectos et illuminans intellectum omnem cui suâ dignatione concesserit ut illum sic intueatur. » A comparer avec les deux formules des deux textes, augustinien et, que nous avons relevés chez Bacon dans *Utpote* [illegible] et les [illegible] *Veritatibus* : « Sed tunc, quantum est de potestate intellectus nostri, sine speciali [illegible] possumus intelligere [illegible], nec per privationem corporalium et temporalium et non per positionem. » C'est bien en faisant dans la force du terme, abstraction et table rase des choses corporelles par la [illegible] que l'esprit entre [illegible] et non de [illegible], par la voie de l'abstraction à partir des choses corporelles, que nous pourrons percevoir [illegible] (l'illumination divine spéciale) les choses spirituelles. Ce qui n'empêche pas la connaissance, la connaissance certifiée du moins, des choses sensibles, d'être pour nous l'occasion de la connaissance des choses supra-sensibles, puisque la vérité surnaturelle est « dérivée sur de la vérité de la créature, mais cette manière, faut-il le dire, n'est plus du tout celle du Stagirite.

ple, dont la « ratio ab interiori formata » et l' « imaginatio deorsum informans rationem » rappellent à l'historien de l'illumination baconienne l'intellect qui pour savoir le monde naturel « doit être aidé » par les sens extérieurs; et l'intellect qui pour savoir le monde surnaturel « doit être aidé » par l'illumination intérieure (1). Mais il le dit à sa manière qui est celle du philosophe de l'expérience, et s'il reprend le thème augustinien de la Science et de la Sapience, car l'on ne peut pas ne pas reconnaître encore ici l'influence souveraine d'Augustin, c'est pour faire de l'une et de l'autre un savoir tout expérimental : l'âme par ses deux visages reçoit de l'un et de l'autre monde leurs espèces respectives ? Qu'elle braque donc en quelque sorte sur le monde sensible le faisceau de ses facultés sensibles, sur le monde intelligible le regard de son intelligence, et en les voyant ainsi tous les deux en face, elle les connaîtra d'une connaissance certaine parce qu'affectée du signe de la vérité; elle les saura parce qu'elle les expérimentera. C'était la pensée conséquente d'un Augustinien fidèle à la fois à son maître et à sa propre inspiration personnelle, mais c'était la pensée conséquente aussi d'un Arabisant fervent (2), qui ne pouvait guère ne pas être sensible chez les Arabes à leur souci de l'expérience, de l'expérience physique et de l'expérience mystique (3), si sensible même qu'on peut se demander s'il ne leur doit pas largement, avec ses procédés d'expérimentation, jusqu'à ce goût de l'expérience qui le caractérise. Et c'est ainsi que le Docteur Admirable, dans sa doctrine des deux expériences, est encore à sa façon, par Augustin et par les Arabes, un disciple de Plotin, auquel d'ailleurs il se rattache lui-même pour ainsi dire, en se réclamant expressément du Pseudo-Ptolémée qui, dans son *Centiloge*, nous parle d'une double voie pour arriver à la vraie connaissance des choses, l'une par l'expérience philosophique, l'autre par l'inspiration divine, celle-ci incomparablement la meilleure (4).

(1) Cf *Patr. Latina*, T. 177, p. 189 A.

(2) Rappelons qu'Avicenne entr'autres est pour notre Bacon une des grandes autorités de l'illumination spéciale: *Op. Maj.*, II, p. 243, — à côté d'Augustin: *Op. Maj.*, III, p. 74.

(3) Cf Manser: *Roger Bacon und seine Gewährsmänner*, dans *Jahrbuch für Phil. und spekul. Theolog.* Bd XXVII, Hef. 1, p. 8.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 169-170. Le *Centilogium* ou *Centiloquium* est un résumé du grand recueil d'astrologie judiciaire de Claude Ptolémée qui s'appelle le *Tetrabiblon* ou *Quadripartitum*, et ce résumé est vraisemblablement apocryphe. Roger Bacon s'y réfère encore ailleurs (*Op. Maj.*, I, pp. 243-244; 386; 389), notamment dans son *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum* (cap. V, pp. 9-10; 11. edit. Steele), et dans sa glose sur le *Secret des Secrets* (Pars II, cap. 30, pp. 108; 109: 110, édit. Steele), et on le trouve aussi cité par Guillaume d'Auvergne (Cf N. Valois, *Guillaume d'Auver-*

Mais une difficulté s'élève, et c'est cette contribution de l'histoire qui nous l'apporte. Nous nous rappelons l'illumination dans laquelle Dieu intellect agent de nos âmes se comporte comme le dispensateur des idées éternelles : elle est expressément immédiate, et par cette irradiation sur nous des divines idées, elle fait donc naturellement rayonner les vérités et réalités du monde spirituel; mais précisément l'illumination qui fait resplendir directement le monde supra-sensible sur nos âmes vient de constituer devant nous l'illumination intérieure, de telle sorte qu'illumination intérieure et illumination universellle ne sauraient plus maintenant être bien distinguées, et que devient dès lors tout ce qui nous avait jusqu'ici témoigné qu'elles constituaient une double illumination divine ?

C'est un fait que chez Roger Bacon l'illumination de Dieu intellect agent est générale, tandis que l'illumination intérieure est expressément spéciale ; qu'elle est naturelle et nécessaire, tandis que l'autre est gratuite et ne ressortit point à la nature ; qu'elle nous donne enfin la vérité de la Philosophie, tandis que la seconde nous confère avec la vérité sacrée le dernier mot de la vérité philosophique. Mais c'est un fait aussi que Guillaume d'Auvergne ne nous parle que d'une illumination qui semble confondre en elle l'illumination classique d'Augustin et l'illumination intérieure de Bacon (1), et qu'il en est de même de Robert de Lincoln, pour autant du moins que nous pouvons en juger par les textes que nous avons pu colliger de lui sur la question de l'illumination divine (2). Or Guillaume d'Auvergne et Robert Grosseteste étaient pour Roger Bacon au nombre des anciens docteurs qui furent les grands maîtres ès-illuminations. Il semble donc que leur pensée ait dû être sur ce point particulier aussi la sienne, et l'on peut le présumer d'autant mieux que Jean de la Rochelle, un vieux maître encore et un franciscain de la vieille école, enseignait la doctrine d'un intellect agent propre à l'homme pour la connaissance des choses de la nature, et d'un Dieu intellect agent de nos âmes pour la con-

gne, Paris 1880, p. 201), mais nous n'avons pu trouver la citation de Bacon dans la traduction latine qu'a donnée du Centiloge, Joachim Camerarius (Nuremberg 1535) à la suite du *Tetrabildon*.

(1) *De Universo*, Secundae Partis. Pars I, cap. VIII. Opera I (1674), p. 816, col. I F G; — Pars III, cap. XIX, p. 1053, col. II D, et p. 1054, col. I E et col. II G.

(2) Cf son *De Veritate* où Robert enseigne que l'on ne voit rien en fait de vérité que dans les idées éternelles, les méchants comme les bons bénéficiant de cette illumination immédiate. Cf. Ludwig Baur : *Die philosophischen Werke des Grossetête*, dans *Beiträge z. Geschichte der Phil. des Mittelalters*. Bd IX, pp. 133; 134; 137; 138. — Cf. du même : *Die Philosophie des Robert Grosseteste*. Bd XVII. Heft 4-6.

naissance des choses divines (1), tout comme notre Bacon en somme pour lequel l'intellect suffisait, en s'aidant des sens, quand il s'agissait de connaître le monde corporel, mais une illumination était nécessaire pour l'aider dans la connaissance du monde spirituel, illumination qui était une grâce infuse, comme celle, au dire même du disciple d'Alexandre (2), de l'illumination conférée par Dieu intellect agent de nos âmes pour la connaissance des choses divines.

Roger Bacon ne reprend pas, que nous sachions, sans rien lui ajouter ni sans lui conférer surtout une autre vigueur, la pensée de Guillaume d'Auvergne dans la question des degrés de la science et de la sanctification intérieures, et par exemple encore nous ne trouvons pas chez lui grand chose de ces étranges conditions physiques et physiologiques de l'illumination auxquelles Guillaume accorde tant de place et tant de crédit, et nous savons par ailleurs que notre moine s'est mépris sur la pensée de l'évêque de Paris en s'autorisant de sa doctrine de l'intellect agent ; il ne pense pas de même, comme Jean de la Rochelle quand celui-ci recourt pour la connaissance seulement des choses divines à une illumination que Dieu ferait rayonner sur nous comme l'intellect agent de nos âmes (3), puisqu'il fait lui-même expressément de cette illumination de Dieu intellect agent, l'illumination qui préside seulement à la connaissance philosophique, et qu'il réclame pour la connaissance des vérités du monde spirituel et surnaturel, une autre illumination appropriée où Dieu ne se comporte plus pour les âmes seulement comme leur intellect actif ; il peut donc fort bien aussi ne pas penser comme eux sur une double modalité de l'illumination divine, mais penserait-il sensiblement comme eux, que nos deux illuminations ne seraient pas moins à distinguer, et il suffit pour retrouver notre Bacon, voire même pour confirmer ici sa pensée, d'entendre, à défaut de Robert de Lincoln, Jean de la Rochelle et surtout Guillaume d'Auvergne encore

(1) *Summa De Anima del Fratri Giovanni della Rochelle*, édit. Teofilo Dominichelli. Prato 1882. Pars II, chap. 37. — Cf Manser : *Johann von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre*, dans *Jahrbuch für Phil. und spekul. Theologie.* Bd XXVI. Heft 3, pp. 308-315.

(2) *Summa De Anima. Ibid.*, « Respectu hujus veritatis summae et respectu horum intelligibilium quae excedunt intellectum humanum, omnino dicitur Deus intellectus agens, et hujus illuminatio est gratiae infusio ad contemplanda divina ». Illumination de la grâce qui n'exclut point, mais inclut une illumination naturelle préalable.

(3) L'illumination, pour la connaissance du monde des esprits, étant conférée à nos âmes par l'ange qui est ainsi leur intellect agent, — sans préjudice d'un intellect agent que nous aurions en propre pour la connaissance de notre vie spirituelle.

plus explicite en l'espèce que le grand disciple d'Alexandre de Halès. Jean enseigne bien l'existence d'une illumination que Dieu dispense aux âmes comme leur intellect agent pour leur faire connaître les choses divines et qui chez elles est donc une grâce infuse, « gratiae infusio », mais il reconnaît aussi parfaitement l'existence d'une autre illumination, illumination cette fois divine par sa cause seulement et non plus par son objet, car Dieu la fait rayonner sur les âmes et sur toutes en leur infusant peu à peu les intelligibles qui leur permettent de connaître les choses, et illumination en conséquence toute naturelle, « illuminatio naturae, non gratiae vel gloriae » (1), répondant bien à l'illumination classique Augustinienne (2) et donc à l'illumination commune de l'augustiniste Bacon, comme la première correspond pour sa part à l'illumination intérieure baconienne, dont nous présumons même le mode d'action d'après le mode de l'illumination correspondante de Jean — le mode intuitionniste, — comme nous pouvons aussitôt présumer le mode d'action de l'illumination commune d'après le mode de l'illumination correspondante chez le vieux maître franciscain — le mode simplement causal ; — ce que va nous confirmer expressément l'enseignement de Guillaume d'Auvergne : pour lui la même lumière divine a beau rayonner sur tous, tous voient par elle sans qu'elle soit vue de tous, ceux-là seuls la voyant en faveur desquels d'abord est disposée la libéralité divine et qui se sont d'autre part disposés à voir ainsi par l'emploi de moyens appropriés, dont la méditation, la prière et la pureté du cœur, pour ne pas parler d'autres dispositions singulières (3). Lors donc que Roger Bacon tiendrait pour la même doctrine que Jean de la Rochelle et Guillaume d'Auvergne, il faudrait ainsi comprendre sa pensée : il n'y a, de la part de Dieu, en fait d'illuminations que la vaste illumination qui rayonne sur les âmes ; elle les fait connaître toutes, mais elle ne se fait pas connaître de toutes ; quand elle fait voir simplement les esprits, elle est et s'appelle l'illumination générale ; quand elle se fait voir de certains seulement, elle est et s'appelle l'illumination spéciale, et nous retrouvons nos deux illuminations, l'illumination universelle et l'illumination intérieure, celle-là collaborant avec nous pour

(1) *Summa De Anima*. Pars I. III, p. 108, édit. Dominichelli ; — Cf. Manser, *art. cit.*, pp. 315-324.

(2) Il va sans dire en effet que c'est à Augustin et en particulier à ses Soliloques que Jean se réfère ici, esquissant même à ce propos une curieuse comparaison entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine dans leur rapport respectif à l'illumination divine. Cf. Manser, *art. cit.*, p. 322.

(3) *De Universa*, Secundae Partis, Pars I, cap. VIII. Opera I, p. 816, col. 1 G ; — Pars III, cap. XIX, p. 1054, col. I E ; G ; col. II E G H ; — *De Anima*, cap. VI, Pars 32. Op. II, Suppl., p. 191.

nous faire connaître la vérité philosophique, celle-ci nous mettant à même de voir, et de voir à même, un monde dont nous savons par Bacon lui-même qu'il s'appelle le monde intelligible, « saeculum intelligibile », de la tradition néoplatonicienne et le monde surnaturel de la pensée chrétienne. Et c'est justement surtout en raison de cette intuition qu'elle nous ménage, que l'illumination intérieure fait si bien pour le Docteur Admirable une expérience, expérience dont il importe encore à ce point de vue capital, de mettre particulièrement en valeur la conception symétrique, à n'en pas douter, de celle de l'expérience sensible. Parce qu'en raison de sa débilité naturelle, l'intelligence dans la connaissance du monde sensible appréhende plutôt l'universel (1) dont la débilité convient en effet à la sienne, l'universel n'étant pas la vraie réalité, laquelle est constituée par la chose seule dans sa singularité concrète (2), elle a besoin d'être « aidée » pour connaître la vérité physique, et elle l'est par l'expérience des sens extérieurs, qui nous fait saisir à même la réalité singulière concrète (3), car la commune irradiation des idées éternelles ne fait pas une connaissance certifiée ; mais débile, l'intelligence l'est aussi et plus encore dans la connaissance du monde supra-sensible où elle appréhende seulement les reflets des vérités et réalités spirituelles ; elle a donc besoin d'être « aidée » pour connaître les choses supra-sensibles dans leur vérité, et — toujours parce que l'illumination générale des idées éternelles n'y peut suffire, et que seule y suffit une intuition mystique répondant dans son ordre à l'intuition physique dans le sien — elle l'est par une illumination supérieure qui nous fait saisir en effet à même dans leur réalité les choses du monde intelligible : conséquemment l'illumination intérieure est bien, et est bien nommée, l'expérience de l'illumination intérieure.

§ II. — L'illumination intérieure, expérience souveraine

Que l'illumination intérieure soit l'expérience souveraine, la chose est manifeste en un sens, celui-ci : par la sublimité des vérités et réalités qu'elle nous fait connaître, par l'incomparable grandeur de la vie où elle puise ses visions, par l'éminente dignité d'un instrument de sanctification et de savoir tel que l'Eucharistie ou encore par le prix et la miraculeuse efficace des œuvres qui attestent sa science et sa puissance, l'expérience

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II, p. 131.
(2) *Ibid.*, § I, p.. 68-69.
(3) *Ibid.*, § I : L'intuition empirique ; § II, pp. 130-132.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

de l'illumination l'emporte sur l'expérience des sens, comme l'emporte sur le monde de la nature, le monde supra-sensible et surnaturel. Mais c'est un autre sens que comporte la pensée de Roger Bacon, et une méthode après tout est moins excellente de l'excellence de son objet que de celle de la vérification qu'elle en opère. Non pas certes que notre expérience intérieure certifie mieux la vérité sacrée que l'expérience extérieure ne vérifie les secrets de la nature : tous ces regards qu'elle nous ménage sur le divin, ne vont pas, nous le savons, sans ombre et sans mélange, et tout au plus peut on dire d'un Saint-Paul et des rares privilégiés qui le suivent jusqu'aux cimes du ravissement, qu'ils ont vu la pure lumière de la Sagesse Incréée (1) ; il en est de même pour sa part de l'expérience des sens dont l'intuition, nous le savons encore, n'est pas plus définitivement exhaustive de son objet que celle de l'illumination n'est exhaustive de l'objet divin : toutes deux sont plus parfaites que de pures et simples connaissances, car elles font des connaissances certifiées, mais elles sont en même temps invinciblement imparfaites comme toute connaissance humaine avant la béatitude (2). L'illumination intérieure pourtant se trouve certifier plus éminemment les vérités du monde physique que ne le fait elle-même l'expérience extérieure, et c'est en cela précisément que réside le problème de la souveraineté de notre illumination comme méthode : comment donc l'illumination qui fait la science intérieure, parfait-elle l'expérience des sens qui fait la science dite expérimentale, et devient-elle de ce chef l'expérience parfaite ?

La question s'est posée déjà à propos de la nécessité de l'illumination intérieure : de l'expérience des sens en effet, Bacon nous dit qu'elle ne peut se suffire à elle-même à cause de sa difficulté, et nous savons que cette difficulté et cette insuffisance ne sont point celles d'une connaissance qui manquerait des caractères d'une science véritable ou encore qui ne mettrait point en œuvre une véritable expérience, ou même qui demeurerait inévitablement déficiente au seul et simple titre de connaissance humaine ; peut-être, disions-nous, sont-elles faites des difficultés et insuffisances qui s'attacheraient à la première expérience en raison du caractère occulte très spécial de son objet, objet constitué en effet par des propriétés très particulières des choses (3), qui sont distinctes des fameux quatre éléments avec leurs quatre qualités et sont ignorées comme telles du vulgaire des savants lesquels ne traitent de la nature que par raison démonstrative

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22; *Ibid.*, II, p. 271.
(2) *Op. Maj.*, III, p. 23.
(3) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon.* Conclusion : L'Expérience et l'Occulte, pp. 175-177.

ou par des expériences imparfaites et débiles, si elles ne sont pas ignorées du vulgaire auquel il arrive en effet de connaître ces merveilleuses propriétés secrètes (1) et de les connaître, au dire d'Arnauld de Villeneuve (2), avant le savant, par la voie de l'expérience ou par celle de la révélation, — une présomption qui n'implique pas pourtant que la seconde expérience conduise nécessairement plus loin dans ce domaine naturel que la première, et donc que la première ne se suffise aucunement sans la seconde (3); et c'est pourquoi, sans plus nous en prendre à la première expérience comme telle, nous cherchions ailleurs ses difficultés et insuffisances pour les trouver surtout, toutes ces explications jugées, dans les insuffisances et difficultés qui s'attachent, dans l'expérience des sens, à notre connaissance du seul fait qu'elle est une connaissance purement naturelle qui n'est point éclairée des lumières de la foi, mais nous anticipions alors sur la réponse, et c'est cette réponse maintenant que nous sommes en état d'établir : l'expérience de l'illumination est souverainement certificatrice dans l'ordre de la nature sous la vertu précisément de ces vérités et réalités souveraines qu'elle nous fait connaître si bien dans l'ordre surnaturel.

Pour bien comprendre la pensée baconienne, il faut remonter jusqu'aux principes qui sont ici l'assise de la doctrine, et les considérer sous l'aspect tout théologique où ils ont inspiré notre docteur, sinon sous la forme philosophique qu'ils n'ont guère comportée sous sa plume, pour fonder, à propos du savoir et de la méthode du savoir, une conception vraiment typique à la fois de l'homme et de son temps.

Feuilletons le livre de l'Ecriture. Il est la révélation expresse du divin et du salut ; aussi les vérités qui s'y trouvent les toutes premières, concernent-elles Dieu, sa volonté rédemptrice, tous les mystères et les desseins qui s'y rattachent, bref l'économie tout entière de la grâce et de la gloire.

(1) Cf. *Ibid.*, p. 176; chap. II, § II, p. 75, et chap. III, § I, p. 139.

(2) Cf. *Première Partie*, chap. II, § II, p. 85, note 3. Cette idée d'Arnauld sur la possibilité pour l'homme de connaître par révélation comme par expérience les secrets de la nature, nous édifie sur la fortune à la fin du XIII^e^ et au commencement du XIV^e^ siècle de la pensée correspondante de Bacon, pensée qui n'était point personnelle à notre moine et qu'on retrouverait par exemple dans le curieux Illuminisme de Guillaume d'Auvergne. Nous n'avons pu, à ce propos de l'expérience, bénéficier de l'étude magistrale de Lynn Thorndyke (*A History of Magic and experimental science during the first thirteen Centuries of our era*. New-York, 1923) qui paraît, notre volume étant sous presse et notre étude sur l'Expérience physique étant imprimée.

(3) De fait, l'élixir de vie que les Patriarches ont connu par révélation, peut être connu par qui a foi dans les possibilités de l'art et ne craint pas de dépenser sa peine et ses ressources, et il l'a été par le pouvoir de la Science expérimentale. Cf. *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum*. Cap. 7, p. 24.

Mais à côté de ces vérités divines, l'esprit humain en relève aussi d'autres qui s'adressent à lui d'emblée : elles intéressent la créature dans sa nature et ses propriétés, et Roger Bacon entend par là les êtres et les phénomènes du monde physique, comme il entendait tout à l'heure, en nous parlant de « ce qui concerne la volonté de Dieu », l'ordre surnaturel tout entier. Or, ces vérités naturelles comprises dans les Livres Saints, comprennent bel et bien toutes les vérités de la nature ; l'Ecriture en effet contient la Révélation primitive, et nous avons reconnu déjà comme un fait sur lequel d'ailleurs nous aurons encore à revenir, que la Révélation originelle avait été encyclopédique, donnant, comme dit Roger, avec la vérité divine, toute la sapience de la philosophie. Tous les êtres et tous les faits du monde céleste et de notre monde sublunaire se trouvent donc consignés dans le livre de la Révélation, qu'ils y soient eux-mêmes inclus directement ou dans leur semblable ou dans tous leurs cas particuliers ou seulement d'une façon toute générale (1). Hâtons-nous de le dire : ils n'y sont point pour eux-mêmes, et c'est encore notre illumination intégrale primitive qui nous le témoigne ; ils sont là thésaurisés pour les vérités de la grâce et de la gloire qu'ils doivent servir (2). Mais s'ils sont ainsi tout ordonnés à l'intelligence des vérités sacrées, ils ne sont en conséquence définitivement intelligibles que par elles, et l'Ecriture en rapportant tout ce qu'elle nous dit des créatures à des desseins surnaturels, nous dit finalement tout d'elles (3). Elles ont donc, par delà leur intelligibilité propre, une autre intelligibilité plus parfaite et plus vraie que celle que la philosophie met tout son labeur à dégager (4), et cette intelligibilité surnaturelle est le dernier mot de leur vérité naturelle : toutes les vérités de la nature sont dans l'Ecriture, et elles y sont chacune dans la plénitude de leur vérité.

Tel est le principe, ou mieux le fait historique de la Révélation originelle interrogé sur le sens ultime de la vérité naturelle, et voici maintenant son expression familière, expression qui sans doute redouble chez Roger singulièrement sa valeur, du fait que celui-ci semble bien renfermer toute la nature dans les Livres Saints. L'Ecriture a deux sens, un sens littéral, physique ou naturel constitué par la vérité humaine, un sens

(1) *Op. Maj.*, III, p. 51 : « Omnis creatura in se vel in suo simili vel in universali vel in particulari, a summis coelorum usque ad terminis eorum ponitur in Scriptura... » ; — Cf. *Op. Tert.*, pp. 81-82.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 53.

(3) Cf. Saint-Bonaventure : *Breviloquium*. Prologue.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 52.

mystique ou spirituel constitué par la vérité divine (1). Si l'esprit ne peut s'entendre que par la lettre, la lettre surtout ne peut s'entendre que par l'esprit : la vérité des créatures trouve son explication dernière dans la vérité sacrée, ou pour varier sur la formule traditionnelle avec Bacon lui-même qui se pique ici (ce souci est visible tout particulièrement dans les deux premières parties de l'*Opus Majus*) d'un certain souci de la forme littéraire, la philosophie réside avec son plein sens et sa pleine vertu dans le sens littéral de l'Écriture, parce qu'elle est alors parée des mystères sacrés de la grâce et de la gloire (2), et comme rachetée, sous l'éclat et les couleurs de cette parure, de son humaine déchéance ou insuffisance (3).

Toute une conception du monde procède de cette idée théologique, et elle nous semble bien, l'outrance de Bacon mise à part ainsi que la théorie de la science et de l'expérience qui va s'ensuivre, la conception chrétienne en somme de l'Univers, suivant laquelle toutes les créatures n'ont été faites que pour servir l'homme afin qu'il serve Dieu (4). Le Livre de l'Ecriture en effet va nous édifier sur le Livre, en quelque sorte, de la Nature, et c'est ce dernier maintenant qu'il faut ouvrir. Feuilletons-le donc à son tour en longueur pour ainsi dire et en largeur : les êtres et les phénomènes s'y tiennent les uns les autres, et leurs rapports constituent précisément sa trame et comme son texte, texte intelligible, car puisqu'ils existent les uns par les autres, ils s'expliquent les uns par les autres, et cette intelligibilité est la vérité naturelle même, texte intéressant partant dont Bacon s'est en fait, plus que beaucoup de ses contemporains, passionnément attaché à déchiffrer la lettre et les énigmes, et dont l'intérêt pourtant n'est pas en droit si évident, devant le mysticisme baconien et

(1) Ci-joint nombre de passages où Bacon nous parle nommément du sens littéral qu'il appelle aussi le sens naturel et physique, et du sens mystique ou spirituel : *Op. Maj.*, III, p. 51; — *Op. Maj.*, I, pp. 175; 185; 187; 210; 238; — *Opus Maj.*, II, pp. 160-161; 220; — *Op. Minus*, pp. 354; 357; 376; 389; — *Op. Tert.*, pp. 81-82; 101; 203-204; 227; — *Compend. Stud. Theolog.*, p. 51.

(2) « Nobilior sensus gratiae et gloriae » : *Op. Min.*, p. 376.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 53 : « Tota philosophiae virtus jacet in sensu litterali sacris mysteriis gratiae et gloriae decorata, tamquam quibusdam picturis et coloribus nobilissimis redimita ».

(4) Bonaventure formule naturellement ce principe à propos des sens spirituels de la vérité naturelle : *Breviloquium*, Prolog. § 4, n° 5, — et l'on n'est pas d'ailleurs sans le relever çà et là sous la plume de Bacon : *Op. Maj.*, I, p. 381 : « omnia propter hominem »; — *De Multipl. Specier.*, p. 453 : « Homo propter quem facta sunt caetera ». N'oublions pas de noter ici la pensée de Saint Paul que l'homme n'a pas été seul à être relevé par le Christ, mais la Création tout entière, rétablie par lui après avoir été viciée aussi par le péché (*Epistol. ad Romanos* : cap. VIII, v. 19-22).

certaines de ses maximes, qu'on ne doive pas discuter, le moment venu, s'il vaut bien aux yeux de Bacon en lui-même et pour lui-même. Mais ce regard du savant ne peut être qu'un regard de surface, si l'on songe à la mission sacrée dont est revêtue cette vérité naturelle dans la Révélation ; aussi doit-il être complété par un autre jeté sur notre univers dans le sens en quelque sorte de la sublimité ou de la profondeur, et la nature sous cette perspective qui s'ouvre alors, laisse transparaître aux yeux éclairés déjà par l'Ecriture, sa relativité providentielle. Les êtres et les faits continuent bien d'exister et de s'expliquer les uns par les autres, mais derrière ces rapports de façade, un rapport nouveau intervient avec un autre monde, le monde surnaturel, en sorte que la Nature voile en quelque sorte et recouvre sous toutes et chacune de ses vérités, ce même coefficient de valeur surnaturelle que dévoile ou découvre plus ou moins explicitement l'Ecriture sous les espèces d'une vérité naturelle toute littérale ordonnée à une vérité toute spirituelle : de ce sens ou orientation surnaturelle, la vérité physique tire un sens correspondant ou signification conforme, et comme cette finalité est pour elle le dernier mot de son existence, cette intelligibilité est pour nous le dernier mot de sa vérité. Cette idée de l'ultime, foncière et imprescriptible relativité de la vérité naturelle à l'ordre surnaturel, va fournir maintenant chez notre auteur une belle carrière, en inspirant comme on le prévoit, toute une doctrine du savoir et donc de la vraie méthode pour savoir.

C'est toute une théorie de la science d'abord qui s'en dégage, théorie dont nous pouvons, en attendant mieux (1) condenser déjà les éléments en formules lapidaires. La vérité naturelle a une âme, la vérité surnaturelle, et elle n'est intelligible qu'autant qu'elle en est animée, et qu'elle est partant « informée » dans sa science propre, la science expérimentale, de la science divine, la science intérieure : telle la Philosophie par rapport à la Théologie. La vérité surnaturelle a son tour a un corps, la vérité naturelle, et elle n'est connaissable à notre humaine intelligence que sous les espèces de cette enveloppe sensible où elle s'incarne : telle la Théologie par rapport à la Philosophie ou aux sciences de la nature. Ces deux vérités enfin, ce corps et cette âme, constituent dans l'ordre du vrai, une sorte d'individualité synthétique, une vérité unique de l'unité du Dieu révélateur, principe et fin de toute illumination, et de l'unité d'une même humanité illuminée : telle la science unique et parfaite, la Sagesse ou Sapience chrétienne.

(1) Cf. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, chap. II : Le Savoir.

C'est en second lieu surtout toute une théorie de l'expérience. Voici par exemple le phénomène de l'arc-en-ciel, vérité naturelle s'il en est une qui a retenu entre toutes la curiosité scientifique de Roger Bacon (1) et de plusieurs de ses contemporains ou successeurs immédiats comme Thierry de Fribourg et Witelo (2), après celle, nous dit-il, d'Aristote, de Sénèque et d'Avicenne : quelle est dans sa lettre sa vérité physique et qui en détient le dernier mot ? A la cause, première entre toutes les autres, la cause finale, tout honneur : quelle est donc la cause finale de l'arc-en-ciel ? C'est une abondante et violente consomption de l'eau. Nous constatons en effet qu'à son apparition les nuages se résolvent en gouttes innombrables et que l'eau se dissipe dans l'atmosphère, sur la mer et sur la terre. Mais l'eau ne se consomme ainsi que sous la vertu de quelque cause : quelle est-elle ? Ce ne sont pas les nuages dont l'amas ne constitue que la cause matérielle du phénomène : ce sont les rayons du soleil, mais non des rayons dont la projection, pour employer le langage de Bacon, est seulement incidente. Rappelons-nous, en effet, que la consomption des eaux doit être abondante; or il n'y a que des rayons concourants qui puissent exercer une action assez forte pour résoudre violemment une quantité d'eau considérable ; mais seuls concourent les rayons qui se réfléchissent et se réfractent, et nous tenons ainsi dans la réflexion et la réfraction des rayons solaires la cause efficiente du phénomène, cause qui nous servira, dès lors, à expliquer, à l'aide de figures et angles et lignes « la vérité des couleurs et de la forme » de l'arc-en-ciel : les trois causes étant connues qui président à son apparition, le phénomène est scientifiquement expliqué.

Maintenant qui nous fait connaître ainsi cette vérité naturelle ? Le fait brut tombe sous l'exercice du sens de la vue ; quant à la cause matérielle et à la cause efficiente, elles sont l'objet d'une observation diligente et copieuse, bref de toutes les applications et de tous les moyens de l'expérience sensible, mais à condition que cette dernière soit inspirée

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 52-53; — *Op. Maj.*, I, pp. 212-214; — *Opus Maj.*, II, pp. 173-201; — *Op. Tert.*, p. 83; — *Ibid., Frag. Duhem*, pp. 138-147. — Cf. Seb. Vogl : *Die Physik des Roger Bacos.* Erlangen 1906, pp. 80-85; — Krembs: *Roger Bacos Optik*, dans « *Natur und Offenbarung Zeitschrift* ». Jahrg. 1900.

(2) Cf. Hellmann : *Neudrucke von Schriften und Karten für Meteorologie. Petrus Peregrinus de Magnete. Theodorich von Freiburg : De Iride.* Berlin 1893; — Engelbert Krebs : *Meister Dietrich (Theodoricus teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. d. Mittelalters.* Bd V, Heft. 5-6; — Joseph Würschmidt : *Theodoricus Teutonicus de Vriberg : De Iride et radialibus impressionibus. Ibid.* Bd XII, Hef. 5-6; — Cl. Baeumker : *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher d. XIII Jahrhund., Ibid.* Bd III, Heft 2.

par la cause finale, car n'oublions pas qu'elle a été conduite à voir dans les rayons solaires réfléchis et réfractés la cause efficiente de la résolution de l'eau par cette considération que l'eau devait être dissipée abondamment et violemment dissipée. Or qui nous donne connaissance de cette cause finale ? La Révélation. Nous savons en effet, d'après l'Ecriture, que l'arc-en-ciel a été produit pour dissiper l'abondance des eaux du déluge, suivant la parole du Seigneur que nous lisons au livre de la Genèse : « Je poserai mon arc dans les nuées du ciel pour que le déluge soit désormais conjuré. » Et comme l'abondance des eaux était alors à son comble, on conçoit que le tout-puissant ait eu recours à la force des rayons concourants de son soleil, rayons réfléchis et réfractés. La Révélation nous conduit ainsi de la cause finale à la cause efficiente et à la cause matérielle, et par elles à l'explication définitive du phénomène : elle détient le dernier mot de la vérité physique de l'arc-en-ciel. L'on comprend après cela que des philosophes comme Aristote et Avicenne se soient perdus ici dans les obscurités et avouent même leur ignorance : ils étaient des infidèles et leur expérience sensible était invinciblement insuffisante ; l'on comprend de même que la plupart des Latins continuent d'errer, voyant par exemple dans la diversité de la matière des nuages, la raison des couleurs et de la position qu'elles prennent : ils n'ont pas assez scruté l'Ecriture et leur expérience est pour cette raison condamnée à ne jamais se suffire. Ce qui est vrai de l'arc-en-ciel, l'est de toute créature, « et ita est de omni creatura » (1) ; le physicien pourra, sous la vertu de l'expérience sensible, connaître les choses de la nature comme vraies, il ne pourra jamais par elle les connaître dans leur ultime vérité (2), à moins d'être gratifié par Dieu d'une illumination spéciale.

Cet exemple nous édifie lumineusement (3) sur la doctrine, singulière dès l'abord, d'une expérience intérieure qui vient parfaire l'expérience

(1) *Op. Maj.*, III, p. 53.

(2) *Op. Tert.*, p. 83 ; — *Op. Maj.*, I, p. 214 : « Veritatem creaturae ultimam » ; — *Op. Maj.*, III, p. 53 : « Potestatem ultimam sapientiae creaturarum ».

(3) Il est le seul que nous ayons trouvé de bien caractérisé chez Bacon, mais on pourrait relever les éléments d'un autre, quand il convainct les Astronomes de s'être abusés en enseignant la densité du ciel étoilé, justement parce qu'ils n'ont pas fait de théologie, la théologie nous disant en effet que le neuvième ciel est le ciel aqueux et que c'est lui seulement qui possède la densité requise pour terminer la vision, le ciel des étoiles (le huitième) étant pénétré à la fois par l'espèce de la vision et celle de la double sphère céleste qui entoure la terre (le neuvième et le dixième ciel) [*Op. Maj.*, II, pp. 62-63 ; — *Op. Tert., Fragm. Duhem*, p. 80] : là encore, « la considération physique » (*Op . Min.*, p. 376) reçoit aide et secours de la considération théologique.

extérieure et devient de ce chef l'expérience parfaite. Toute créature du monde matériel a dans la double acception du mot (intelligibilité et finalité) un sens divin, mystique ou surnaturel ; ce sens tout spirituel ne peut être trouvé par l'expérience sensible, toute naturelle, physique et humaine, et comme par la cause finale qu'il nous révèle, il commande le jeu secret de la cause efficiente, il fait de notre expérience philosophique une expérience physiquement insuffisante et imparfaite, « non plene certificat de corporalibus et de spiritualibus nihil attingit » ; il est accessible seulement à une expérience du même ordre qui, inventoriant le trésor où il est contenu sous la vertu d'une illumination spéciale, a qualité pour le connaître. En deux mots, la vérité naturelle n'est vraie en son fond que par la vérité surnaturelle, elle ne peut donc, s'il n'y a d'autre méthode certificatrice que l'expérience, être définitivement vérifiée que par une expérience surnaturelle, et voilà pourquoi — au titre surnaturel, — et comment — par la vertu de la cause finale — l'illumination intérieure parfait l'expérience des sens, et voici maintenant comment nous croyons qu'elle est aussi l'expérience parfaite. Tant vaut l'immédiate perception de l'expérience, tant vaut l'expérience elle-même qu'elle caractérise. Or, l'expérience des sens nous donne, dans la vérité naturelle, seulement l'intuition de son enveloppe sensible : elle est donc invinciblement superficielle, malgré ses moyens propres qui dépistent et découvrent les propriétés occultes, et elle mériterait à ce titre, sans pourtant que Roger Bacon ait entendu la qualifier ainsi pour cette cause, son nom d'expérience extérieure, puisqu'elle ne pénètre pas au-delà de l'extérieur des choses du monde corporel. L'illumination, au contraire, nous fait percevoir dans la vérité naturelle son intime esprit et par lui nous déchiffre l'énigme de son texte littéral ; elle est donc exhaustive de sa vérité, et elle s'appellerait bien elle aussi à ce point de vue, intérieure, toujours sous la réserve susdite : l'expérience de l'illumination intérieure réalise, comparativement à l'expérience des sens et dans son domaine même, la perfection de l'expérience et de la science.

Bacon nous a lui-même, avec ses principes et avec cet exemple, aidés à comprendre comment la seconde expérience était l'expérience souveraine; mais il s'en faut pourtant que nous ayons vu saillir encore l'aspect le plus intéressant ici de sa pensée. C'est à ce sens spirituel, sanctifiant pour ainsi dire la vérité des choses (1), qu'il faut s'attacher maintenant pour comprendre notre illumination dans sa signification et valeur expérimen-

(1) *Op. Maj., III*, p. 53, « sacris mysteriis gratiae et gloriae tamquam redimita ».

tales, comme nous nous étions attachés déjà aux autres sens spirituels, ceux de l'âme sanctifiée, pour entendre la même illumination en ses degrés. Jusqu'ici le sens mystique des choses concernait pour nous la vérité comme telle et s'adressait à la seule intelligence : or, il intéresse non seulement la connaissance, mais aussi et surtout la pratique et l'amour.

Les créatures, disions-nous, ont été faites par l'homme afin qu'il serve Dieu. Or le servons-nous vraiment si nous leur demandons seulement de nous le faire connaître ? Nous devons encore et surtout par elles l'aimer et pratiquer le bien qui nous concilie la vie et la vision du divin. Il y a donc trois sens spirituels : par le premier, la Créature ou l'Ecriture en son sens littéral nous enseigne qu'il faut et ce qu'il faut croire, c'est le sens allégorique ; par le second, le sens moral ou tropologique, elle nous fait entendre qu'il faut et comment agir ; par le troisième enfin, elle nous incline à nous attacher à Dieu et à nous unir à lui par la charité, et ce sens s'appelle à bon droit anagogique (1), parce qu'il sollicite les élans de notre cœur et son ascension vers le pur amour unitif. Sens allégorique, anagogique ou moral, il s'agit toujours avec ce triple sens, ne l'oublions pas, de vérité et d'une seule et même vérité qui se trouve affectée de par sa signification surnaturelle d'un triple coefficient, coefficient de pure intelligibilité spéculative, coefficient d'action et coefficient d'onction. Telle est l'idée bonaventurienne du triple sens spirituel des choses (2), et si nous définissons ainsi ces trois sens d'après Saint-Bonaventure, c'est qu'il est acquis déjà que le Docteur Admirable s'est inspiré dans sa doctrine des sept degrés de la science intérieure, de la même pensée que le Docteur Séraphique ; telle est encore, sensiblement du moins, l'idée thomiste (3), et Bonaventure et Thomas continuaient en cela

(1) « Quasi sursum ductio », dit Saint Bonaventure. *In Breviloq.* Prolog. § 4, n° 1.

(2) Il y a en effet un certain « jeu » dans la notion respective des trois sens spirituels chez le Docteur Séraphique : tantôt ils sont distribués systématiquement suivant les trois vertus théologales, le sens tropologique revenant alors à la charité (*Collat. in Hexaem.* II, nos 11-18; *Ibid.* XII, nos 11-13), tantôt ils sont distingués plus naturellement suivant les puissances de l'âme qu'ils intéressent, le sens anagogique s'adressant au cœur (*Breviloquium.* Prolog., § 4, n° 5; — *Itiner. ment. in Deum, cap. IV*, n° 6; — *De reduct. art. ad theolog.*, n° 5); mais ce jeu est sans importance, étant commandé par tous les raisonnements de convenance auxquels se prête successivement la virtuosité mystique du grand franciscain.

(3) *Summa Theolog.* I, Pars Quaest. I, art. X; — *Quodlibet* VII, Quaest. VI, art. 1, 2, 3; — Cf. aussi *IV Sent.*, Dist. XXI, Quaest. I, art. 2, Quaestiuncula 1 ad 3; — *De Potent.*, Quaest. IV, art. 1. — Saint Thomas distingue les trois sens dans l'Ecriture suivant qu'elle nous enseigne à bien agir (sens moral) ou nous conduit à croire, et cela soit que l'Ancien Testament soit la

une tradition qui remontait à travers Hugues de Saint-Victor, Saint-Jérôme et Saint-Augustin, jusqu'à l'exégèse Origénienne (1); telle est aussi l'idée baconienne (2), et elle va prendre maintenant une valeur et une signification singulières, en contribuant pour sa part à parachever la doctrine de l'expérience et de l'illumination.

Notre illumination intérieure nous donne le sens spirituel des choses ; elle nous donnait tout à l'heure leur sens allégorique, et nous l'avons vue à l'œuvre dans la certification de la vérité naturelle de l'arc-en-ciel ; pourquoi ne nous donnerait-elle pas aussi leur sens tropologique et anagogique ? En cherchant bien chez Bacon, nous trouvons certain passage (3) qui n'est pas sans nous montrer comment elle nous infuse à ce double point de vue, affectif et pratique, l'intelligence spirituelle de la créature. Quoi de plus littéral et de plus positif que cette vérité mathématique, la Géographie rentrant pour Roger Bacon dans les Mathématiques : le Jourdain coule de l'Est à l'Ouest et se trouve situé à l'Orient de Jérusalem qu'une distance assez courte sépare de la mer ; entre la Cité sainte et le fleuve, l'on rencontre en partant du Jourdain, la ville de Jéricho et sa plaine, puis le mont des Oliviers, enfin la vallée de Josaphat ? Or les sens mystiques sont incomparablement beaux qu'elle symbolise. Le Jourdain, c'est le monde parce que le monde passe comme un fleuve et qu'il aboutit à la mort comme le Jourdain à la mer morte ; la ville de Jéricho figure la chair, suivant l'interprétation des Pères ; le mont des Oliviers signifie la sublimité de la vie spirituelle en raison de son altitude propre de montagne, ainsi que la suavité de la dévotion en raison de ses olives ; la vallée de Josaphat doit s'entendre de l'humilité parce qu'elle est une vallée et symbolise aussi, pour répondre à la signification hébraïque du mot Josaphat, une voie qui chemine devant les yeux de la Majesté

figure du Nouveau (sens allégorique ou typique), soit que l'Ancien et le Nouveau figurent l'Eglise triomphante (sens anagogique). Sa notion des sens spirituels ne laisse pas transparaître cet esprit ascétique et surtout mystique dont est tout inspirée celle de Bonaventure.

(1) Hugues de Saint-Victor : *De Scripturis et Scriptoribus sacris*, cap. III,ssq ; — *Erudit. didascal. V.* cap. II ssq ; les trois sens sont pour notre Victorin le sens littéral ou historique et le double sens allégorique et anagogique qui constituent le sens spirituel. — Saint Jérôme : *V Comment. in Ezech.* XVI. 30 ssq. — Saint Augustin : *De utilitate credendi.* II, 5 ; *De vera religione*, 50. — Origène : *In Genes.*, Homil. XVII, n° 9 et *In Levitic*, Homil. V., n° 5.

(2) *Compend. Stud. Theolog.*, p. 51 ; — *Op. Min.*, p. 389. Bacon se réclamait avec insistance en cela des Pères et des anciens Docteurs. *Op. Maj.*, III, p. 51 ; — *Op. Minus*, p. 389.

(3) *Op. Maj.*, I, pp. 185-187 ; — *Op. Tert.*, pp. 203-204.

Souveraine ; quant à Jérusalem, elle signifie la vision dans la paix, et se dit moralement de l'âme sainte qui jouit de la paix du cœur, allégoriquement de l'Eglise militante et anagogiquement de l'Eglise triomphante. Une fois ses termes transposés ainsi dans leurs équivalents spirituels, notre vérité géographique revêt, dès qu'on les rapporte les uns aux autres, une signification et une valeur sacrées, et voici la traduction mystique de cette lettre aride, semble-t-il, de la Nature et de l'Ecriture.

Celui qui veut, de l'Orient à l'Occident de sa vie, parvenir à la paix du cœur et pour cela être un membre fidèle de l'Eglise dispensatrice de la paix spirituelle et mériter dès lors d'appartenir à la Jérusalem céleste séjour de la paix éternelle, doit commencer par se dégager du Jourdain, c'est-à-dire du monde, soit en se l'assujetissant comme les séculiers, soit en renonçant à lui totalement comme les religieux. Mais ce n'est là que le premier degré de la vie spirituelle et de beaucoup le plus facile. Une fois le monde dompté, il faut s'en prendre à la chair dont on ne se dépouille pas aussi facilement que du monde, car c'est une ennemie que nous portons avec nous et en nous-mêmes ; qu'on ne l'attaque pas pourtant inconsidérément avec une fougue qui ne saurait tenir en pareille guerre. Jéricho n'est-elle pas dans la plaine ? Nous devons donc nous mortifier avec méthode et raison, afin que dans un corps ainsi ménagé, notre âme évite les revanches d'une pénitence excessive (1) et demeure disponible pour les élévations de la vie spirituelle. Une fois libérés de la chair et du monde, nous sommes au seuil de la vraie vie, et nous y entrons, en gravissant le mont des Oliviers, c'est-à-dire en pratiquant les ascensions intérieures de l'âme, en atteignant par elles la cime de la perfection et en savourant toutes les douceurs de l'oraison et de la contemplation ; mais la vallée de Josaphat s'ouvre sur les flancs mêmes de la colline sacrée, et c'est elle que nous devons traverser, c'est dans l'humilité que nous devons passer notre vie pour nous trouver enfin dans la Jérusalem d'ici bas, paix de l'âme sanctifiée, et en vue la Jérusalem de nos désirs, la cité de la béatitude éternelle. Maintenant que le sens spirituel est tiré du sens littéral, qui nous fait connaître l'un et l'autre ? Le Jourdain, le mont des Oliviers la vallée de Josaphat, les deux villes de Jérusalem et de Jéricho, tout cela est ou peut être l'objet de nos sens, et nous avons en particulier un des grands moyens de l'expérience extérieure, le témoignage des pèlerins et des Croisés qui ont eu de la Terre Sainte l'expérience visuelle ; mais l'excellence, les facteurs, l'ordre de la vie spirituelle, cette Jérusalem

(1) L'ascétisme de notre Mineur anglais est, comme on le voit, « bien entendu », et il y aurait peut-être là un élément pour juger de son « Spiritualisme » éventuel.

céleste de la gloire, cette Jérusalem terrestre de la grâce, etc..., tout cela ne rentre-t-il pas dans l'ordre de ces vérités sacrées dont nous savons déjà que nous ne pouvons les connaître sans une révélation divine ? C'est bien l'illumination intérieure qui nous certifie tropologiquement et anagogiquement notre vérité de la Géographie biblique. Roger Bacon, il est vrai, n'entend guère par cet exemple certifier spirituellement la vérité géographique d'une partie des lieux saints, comme il l'a fait plus haut pour la vérité physique de l'arc-en-ciel : il veut simplement illustrer la nécessité des Mathématiques pour l'étude de la Théologie, la Science sacrée n'étant rien autre chose que la science de la Sainte-Ecriture dans ses sens spirituels, comme la Philosophie en somme la science de la même Ecriture dans son sens littéral, et son dessein ne serait-il même pas l'inverse de celui que nous lui prêtons, puisqu'il s'attache à montrer comment le sens littéral nous donne l'intelligence du sens spirituel (1) ? Mais justement pour notre Docteur ces deux choses sont corrélatives que la vérité naturelle certifie humainement par sa lettre la vérité surnaturelle et que la vérité surnaturelle à son tour certifie divinement la vérité de la nature par son esprit; la vérité sacrée revaut donc à la vérité naturelle sous la forme d'une certification mystique cette certification qu'elle vient de recevoir d'elle sous la forme d'une certification physique, et encore une fois une telle vérification spirituelle est le fruit de la Révélation et de l'illumination intérieure, son interprète.

Nous comprenons après cela comment l'illumination intérieure est définitivement l'expérience parfaite. Les choses dans la Nature, dont la Sainte-Ecriture est en son sens littéral, la parfaite réplique, n'ont pas seulement un sens divin qui s'adresse à notre intellect spéculatif ; elles ont encore deux autres sens qui, une fois connus, nous portent à brûler d'amour pour Dieu et à servir ses lois par la pratique. Or à cette triple intelligibilité des choses, l'illumination intérieure répond en nous donnant la triple intelligence spirituelle ; elle épuise donc la vérité de la Créature, dans les limites encore une fois où la connaissance humaine peut ici-bas être exhaustive, et dès lors l'idéal du parfait expérimentateur c'est toujours le savant épris des choses et des faits dans leur singularité même, et non des vains discours d'une creuse dialectique, fervent des œuvres de sagesse, initié aux secrets les plus merveilleux du monde céleste et sublunaire, critique des arts mensongers et des faux savoirs (2), bref

(1) *Op. Tert.*, pp. 203-204 : « ...Per loca corporalia,... loca spiritualia... ».
(2) *Op. Tert.*, pp. 46-47.

le Maître des expériences extérieures, tel Pierre de Maricourt ; mais c'est aussi le saint assoupli à la discipline de l'action morale et savourant l'onction de la vie spirituelle, fervent d'oraison et avide d'ascensions divines, l'ascète et le mystique, le Maître en un mot des expériences intérieures, tel le vénérable évêque de Lincoln de pieuse mémoire, exemplaire par sa sainteté de tous les prélats de son temps (1) et parfait en toute sapience et toute expérience (2). Robert Grosseteste n'était pas un moine, encore qu'il ait assisté tout particulièrement de sa sollicitude les premiers mineurs lors de leur établissement à Oxford, mais nous ne sommes pas sans soupçonner que ce physicien doublé d'un mystique ou ce mystique versé dans la physique devait être pour notre Bacon surtout le moine. N'est-il pas assez significatif en effet que ce qu'il relève et célèbre chez les plus grands philosophes de la Gentilité, c'est qu'ils aient vaqué à l'oraison et, tel Aristote, qu'ils se soient retirés du monde pour s'adonner à la science par la vertu (3), ou n'est-ce pas encore significatif qu'il loue Pierre de Maricourt d'avoir dédaigné honoraires et honneurs qui l'auraient détourné de pratiquer l'expérience avec fruit (4) ? Faut-il rappeler aussi toute sa maïeutique intellectuelle, et entre autres principes, que l'orgueil et la volupté sont les deux ennemis singuliers de l'illumination, les deux vœux monastiques qui les conjurent devenant dès lors, en libérant l'âme, le gage même et le ressort d'un labeur scientifique rémunérateur ? Roger par ailleurs savait trop, et d'expérience personnelle, combien étaient nécessaires au savant les ressources matérielles, pécuniaires ou autres, pour ne pas sentir tout le prix d'un état où la pauvreté de tous est la garantie de la richesse commune, laquelle devient de ce chef disponible pour les travaux d'un chacun. Surtout la profession religieuse était pour lui la pratique même de la perfection surnaturelle (5), quoi qu'en aient dit à l'époque depuis une vingtaine d'années, les docteurs séculiers de l'Université de Paris (6), et elle thésaurisait donc les ressources non plus seulement matérielles, mais spirituelles du savoir tout entier (7). Moine,

(1) *Compend. Phil.*, pp. 431-432.

(2) Cf. Felten : *Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. Ein Beitrag zur Kirchen-und Kulturgeschichte des XIII Jahrh., Fribourg* 1887, pp. 103-108 ; — Francis Stevenson : *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln.* Londres 1889, pp. 319-337 ; — Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint François.* Paris 1908, p. 287.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 244 ; — *Compend. Philos.*, p. 423.

(4) *Op. Tert.*, p. 47.

(5) *Compend. Phil.*, p. 431.

(6) *Ibid.*, p. 429.

(7) Sans doute le Poverello d'Assise, pour reprendre la formule même de Saint Bonaventure : *In Hexaem*, coll. XXII, n° 21 : « Alii (scil. praedi-

l'homme des deux sciences et des deux expériences devait être surtout pour Roger le moine franciscain qui pratiquait en effet alors avec la même ferveur l'observation du physicien et la contemplation du mystique (1), et si les franciscains unissaient ainsi aux plus pures « spéculations » de l'âme (2) les plus positives des recherches scientifiques, c'étaient certes ceux de Paris (3), mais ce furent surtout ceux d'Oxford qui prêchèrent d'exemple (4) : Roger Bacon est bien le disciple de tous ces vieux maîtres anglais dont il célèbre l'ardeur à l'étude (5), et le maître à son tour dont auraient pu aussi bien se réclamer à ce point de vue les plus fidèles représentants de la pensée franciscaine. N'oublions pas aussi les Arabes que Roger connaissait bien et qui pratiquaient également la mystique et la physique (6) dont

catores) principaliter intendunt speculationi a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni. Alii (scil minores) principaliter unctioni et postea speculationi », avait destiné ses fils à l'onction d'abord et non à la spéculation (Cf. Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint François*, pp. 6-39; 66-106, question controversée), mais ils s'appliquèrent tôt à la science et s'y appliquèrent si bien (Cf. Hilarin Felder : *Op. cit.*, pp. 106 ssq) qu'ils finirent par faire de leur Ordre avec l'Ordre des Prêcheurs dont l'étude était la mission même (Cf. Douais : *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs* de 1216 à 1342. Paris 1884, chap. I), des ordres studieux, « ordines studentes », comme les appelle Roger Bacon lui-même (*Compend. Phil.*, p. 432) d'une formule d'ailleurs usuelle en son temps, ordres qui depuis 40 ans représentaient à eux seuls au dire de notre auteur encore (*Ibid.*, p. 428) le labeur et le progrès scientifiques. Sans doute encore Roger n'est pas sans avoir souffert dans son labeur des statuts de son Ordre, et d'autre part il nous trace un tableau bien sombre de l'ignorance et de la corruption des réguliers contemporains (Cf. *Première Partie*, chap. III, § I), mais c'était là le fait des hommes et non d'un état qui reste par définition pour lui la profession de la sainteté et de la sagesse. Après tout, la vie monastique n'est-elle pas par la concentration à la fois et la souplesse qu'elle vaut à l'esprit en le libérant de tout ce qui le « divertit », par la discipline morale dont la pratique retentit si heureusement sur la discipline intellectuelle des méthodes, par la solitude aussi et la solidarité qu'en même temps elle garantit aux membres qu'elle associe fraternellement, par la ferveur spirituelle et le sain optimisme qu'elle entretient dans l'âme, la voie droite et plane et large, la voie comme professionnelle de l'étude et du savoir ?

(1) Matrod : *Roger Bacon et Barthélémy l'Anglais*, dans *Etudes franciscaines*, nov. 1912, p. 473; — Hilarin Felder : *Histoire des Etudes dans l'ordre de Saint François*, pp. 406 ssq.

(2) Spéculation équivaut ici, rappelons-le, à contemplation. Cf. chap. précédent, § I, p. 249.

(3) Cf. Endres : *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande*. München. 1908, pp. 93-94.

(4) *Ibid.*, pp. 113-114.

(5) « Anglicani qui satis inter alios homines sunt et fuerunt studiosi » : *Communia Natural*, Lib. I. IV Pars. édit. Hugo Höver dans *Jahrbuch für Phil. und spekul. Theologie*. Bd XXV, p. 300.

(6) Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Phil. und spekul. Theologie*. Bd XXVII, p. 8.

l'unisson pourtant n'allait point chez eux jusqu'à cette union que nous avons cherché à mettre en valeur dans la pensée baconienne ; n'oublions pas surtout qu'une telle union était bien dans l'esprit du temps (1), la pensée se trouvant au moyen âge toute portée à voir non seulement l'ordre du monde comme une ordonnance même de Dieu, une théonomie, mais les phénomènes et les êtres comme une révélation même de Dieu, une sorte de théophanie (2) : cette conception doctrinale du double sens philosophique et théologique des choses était tout simplement plus radicale chez Bacon que chez nombre de ses contemporains, et s'il la comprenait particulièrement sur le mode expérimental et affectif, c'est qu'il était l'homme de ses maîtres et l'homme surtout de son propre génie.

Dès lors que notre illumination est ainsi vraiment la parfaite expérience, nous pouvons en second lieu mieux comprendre la science intérieure, si nous revenons d'abord sur elle dans ses degrés. Œuvre des vertus, dons, béatitudes, etc..., la science intérieure nous avait paru tout inspirée et toute inspiratrice de pratique et d'amour, et voici qu'il est avéré maintenant qu'en effet elle donne avec les trois sens qu'elle découvre, dans la spéculation, l'onction surtout et l'action (3), ces trois aspects se réunissant dans l'objet de la contemplation sous le faisceau d'une même intelligibilité, comme se réunissent pour leur part dans le sujet qui contemple les trois puissances correspondantes sous le faisceau d'une même intelligence, pour constituer à ce titre vraiment un seul et même savoir, — et il se trouve même que nous pouvons présumer les degrés auxquels semble bien particulièrement revenir la connaissance d'un sens plutôt que d'un autre : les illuminations purement sapientielles du premier degré vraisemblablement nous infusent le sens allégorique des choses, les illuminations morales du second leur sens tropologique, et quant aux autres qui se hiérarchisent jusqu'à la conjonction de l'extase, elles nous rendent sans doute de plus en plus sensibles à l'amour, puisqu'en effet elles nous édifient de plus en plus dans la charité. Surtout nous pouvons mieux comprendre cette science intérieure toute spirituelle dans sa nature

(1) Cf. Hirsch : *Roger Bacon and Philology*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 107.

(2) Cf. Clemens Baeumker : *Die Europaeische Philosophie des Mittelalters*, dans *Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Paul Hinneberg. Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Berlin 1909. I. V., pp. 301-303.

(3) Voilà pourquoi la vie contemplative comprend les trois vies, purgative, illuminative et perfective ou unitive, répondant respectivement aux trois sens tropologique, allégorique et anagogique du vrai. Cf. S. Bonaventure : *De triplici via*, dans *Decem Opuscula ad theologiam mysticam spectantia*. Quaracchi 1900, p. 2.

rapportée à celle de la science expérimentale. A la science expérimentale en effet revient l'explication du sens littéral (1), et cette étude, comme dit Bacon, « des êtres et des propriétés des êtres » consiste, nous le savons, dans la détermination de leurs rapports et de leurs vertus. Mais la cause finale ne préside-t-elle pas, d'après Aristote, à l'ordre des choses entre elles et ne rend-elle pas raison de leur nécessité (2) ? Cette finalité de la Créature d'autre part qu'il faut chercher ainsi, n'est-elle pas d'après l'Ecriture, le Créateur ? La science de la nature peut donc étudier les êtres et les phénomènes du monde pour en connaître les propriétés et les lois, elle peut trouver par ses procédés propres tous ces secrets qui en effet lui reviennent, elle ne devient une connaissance définitivement scientifique. qu'autant qu'elle s'élève aux causes finales ou plutôt qu'autant qu'elle y est élevée ou sublimée par une science supérieure, et voilà notre docteur, le Docteur des merveilles de l'expérience, lequel n'était pas déjà sans s'autoriser maintes fois de la finalité dans ses expériences de savant (3), suspendant maintenant systématiquement toute « sa considération physique » comme il dit, à la considération toute spirituelle d'un ordre de causes dont la transcendance est celle même des sublimes vérités et réalités de la grâce et de la gloire. Ce n'est pas tout : science explicative comme la science expérimentale mais incomparablement plus qu'elle, la science intérieure est encore comme celle-ci, mais incomparablement mieux qu'elle, une science dont toute la raison d'être est dans les applications qui nous servent. L'expérience des sens dans la science qu'elle fonde, était tout entière ordonnée à des œuvres de puissance sur la nature ; les œuvres de la science intérieure ne sont pas seulement « opératives », elles sont aussi « pratiques » dans le sens baconien du mot, c'est-à-dire moralisatrices et sanctificatrices, et comme tout s'ordonne de ce qui est utile et bon à la sanctification de nos âmes par la grâce, gage de la gloire, voilà notre science spirituelle qui devient encore par ses œuvres la suzeraine de l'autre science dans ses œuvres propres, et cela toujours par la finalité imposant aux œuvres de la science expérimentale la force qui les consacre définitivement bonnes comme elle dévoilait tout à l'heure dans les vérités de la nature la fin qui les consacrait définitivement vraies : la science intérieure, œuvre de l'expérience de l'illumination intérieure, est auprès de la science expérimentale, œuvre de l'expérience des sens extérieurs, comme une herméneutique sacrée de l'Ecriture et de la Nature, et comme l'art

(1) *Op. Maj.*, II, p. 220.
(2) *Op. Maj.*, III, p. 53; — *Op. Maj.*, I, p. 244; — *Op. Tert.*, p. 83.
(3) Cf. *L'Expérience physique chez Roger Bacon.* Chap. II, § II, p. 117.

sacré du salut ; elle nous rappelait plus haut (§ I) quand l'expérience de l'illumination faisait pendant à l'expérience des sens, la doctrine plotinienne des deux visages de l'âme dont les yeux reçoivent et perçoivent les impressions de deux mondes ; elle nous rappelle maintenant, quand les sens dans leur expérience sont dépendants ainsi de l'illumination dans la sienne le Poverello d'Assise qui voyait le Créateur dans sa Créature, et le Bonaventure du *De reductione artium ad theologiam* pour lequel Dieu est caché à l'intérieur de toute vérité et partant est connu par la voie illuminative qui dispense les trois sens spirituels du vrai, dans la lumière extérieure des arts, dans la lumière inférieure de la connaissance sensible, dans la lumière intérieure de la connaissance philosophique, dans la lumière supérieure de la connaissance surnaturelle (1) : comme dans la doctrine des degrés qui nous rappelait déjà le Bonaventure du *Breviloquium*, le franciscain Roger Bacon suit bien ici l'inspiration même de la vieille école franciscaine, l'école franciscaine d'Oxford particulièrement, et la même inspiration que le Docteur Séraphique (2).

Mystique, l'illumination intérieure nous était apparue telle quand elle faisait une science intérieure mystérieusement hiérarchisée ; elle le paraît davantage encore, quand elle s'appelle, aux côtés de l'expérience des sens extérieurs, l'expérience de l'illumination intérieure, quand surtout elle l'emporte sur cette première expérience dont elle vient par sa science toute spirituelle vérifier souverainement la science éminemment critique pourtant, la science expérimentale, et c'est ce qu'il importe en terminant de faire valoir. Comme seconde expérience, notre illumination donne à fond dans le Mysticisme, car c'est maintenant qu'on peut parler d'intuition du divin et n'est-il pas d'ailleurs assez caractéristique à lui seul le nom de cette connaissance qui vient s'épanouir de la vie mystérieuse de la grâce et nous édifier en Dieu, préparant et commençant ainsi la vie et les visions de la gloire ? De telles vues sur Dieu attestent bien le Mysticisme de la doctrine qui les enseigne, et ce Mysticisme se redouble encore quand l'illumination intérieure parfait par sa propre expérience l'expérience des sens. Ce n'est pas que l'expérience extérieure s'en tienne à l'extérieur pour ainsi dire et aux apparences des choses, comme le fait par exmple l'expérience du vulgaire ; elle porte sur un monde d'arcanes et nous avons assez dit

(1) *De reductione artium ad theologiam*, n° 1 ; n° 26.

(2) Cf. Etienne Gilson : *La signification historique du Thomisme : la voie illuminative*, dans *Etudes de Philosophie médiévale*. Strasbourg 1921, p. 87 ; — P. Ephrem Longpré : *La théologie mystique de Saint Bonaventure*, dans *Archivum franciscanum historicum*. Vol. XIV. Fasc. I-II, p. 62.

déjà qu'elle est par son inspiration essentiellement hermétique ; mais il nous faut reconnaître maintenant que par delà tous ces secrets du monde céleste et sublunaire, il y en a d'autres encore qui ne sont pas de même nature (1), et qui pourtant donnent les secrets de ces secrets, — de telle sorte que le monde de la Nature s'étage comme en trois plans que se partagent respectivement l'artisan vulgaire et le vulgaire des philosophes, le savant versé dans la Physique et en dernier lieu le saint versé dans la Mystique, le plan d'abord tout superficiel de tout ce qui dans le monde apparaît aux sens, puis le plan des secrets de la nature et de l'art, celui enfin des mystères salutaires de la grâce et de la gloire ; le dernier mot de la vérité des choses est un mot sacré, et s'il n'y a que l'expérience qui puisse en tout nous certifier, il n'y a que l'expérience intérieure qui puisse nous révéler ce mot révélateur du vrai : la Science expérimentale qui suspend à elle tout le savoir naturel est suspendue elle-même à la Science intérieure toute spirituelle et surnaturelle.

Où donc est-il maintenant ce Roger Bacon dont on a tant célébré la mémoire, le théoricien et le praticien de la méthode expérimentale, l'initiateur à la fois de la science moderne et l'initié des arts secrets, l'inventeur et l'artisan des applications pratiques et des « œuvres de sagesse », ou l'érudit encore épris des lectures profanes, l'encyclopédiste fervent et le champion d'un enthousiaste humanisme en plein xiii^e^ siècle, bref le moine contemplatif... de l'univers et inspiré... de la Sagesse antique ? Figure irréelle sans doute que les historiens ont feinte en se laissant prendre aux apparences et aux faces peut-être disparates du même génie ? Non : notre savant versé dans la Science naturelle et la Sagesse humaine est bien le même que notre « Sage » versé dans la Sapience et l'expérience intérieures, et tous les deux se composent harmonieusement, croyons-nous, dans l'unité de la même personne pour sa plus grande richesse ; c'est dans notre mystique en effet que l'on retrouvera notre humaniste et notre empiriste ou naturaliste, et en voyant chez Bacon procéder ainsi de son Mysticisme, son Humanisme et son Empirisme, nous isolerons précisément et écouterons ces harmoniques dont nous disions déjà à propos des degrés, qu'elles devaient nous faire entendre la juste note de sa pensée mystique.

Mystique, Roger Bacon ne l'est pas manifestement au point de prétendre que la science et l'expérience intérieures excluent la science et l'expérience de la nature, comme s'il fallait s'indigner de voir l'idée pure de

(1) Il est bon de noter que ces forces et propriétés occultes qui constituent pour Bacon l'objet de l'expérience physique, sont considérées par Guillaume d'Auvergne comme des effluves de la lumière même dont Dieu éclaire les intelligences.

la Sapience divine profanée par la matière de la Sagesse philosophique (1). C'est la manière de certains mystiques qui sans doute à l'époque continuaient la tradition des « purs » et des rigoristes du XII^e^ siècle, et de ce Spiritualisme qui n'est guère, que nous sachions, celui des « spirituels » de l'histoire, Roger Bacon ne peut être suspect, lui qui a fait l'éloge de la Science Expérimentale — la science humaine et philosophique par excellence — et qui a prêché d'exemple dans la pratique de l'expérience. Sans doute nous aurons à relever chez lui de dures paroles sur l'inanité et la perversité de la philosophie, mais nous connaissons l'outrance si familière à sa plume, et il s'agit alors de la science dans sa « considération absolue », ces sentences et imprécations s'expliquant précisément chez lui par le sentiment profond qu'il avait de l'éminente dignité et valeur de la Sagesse humaine et naturelle au service de la Science sacrée et de l'Eglise.

Mais mystique, notre docteur l'est encore moins au point d'entendre que la science et l'expérience intérieures tiennent incluse, sans plus, toute la science de la nature, comme si le mystique connaissait comme tel la vérité physique, sans avoir d'autre intuition que celle des sens spirituels ; c'est là une gageure insoutenable, et elle n'a guère, que nous sachions, été soutenue dans l'histoire (2). Sans doute la vérité mystique nous conduit d'elle-même à comprendre physiquement la vérité naturelle — rappelons-nous la cause efficiente de l'arc-en-ciel révélée en son secret par la cause finale — mais encore faut-il, pour passer ainsi du sens spirituel au sens littéral, que nous ayons passé d'abord du sens littéral au sens spirituel ; vérités surnaturelles et vérités naturelles s'entretiennent bien, mais non pas jusqu'à ce point qu'en s'en tenant à la première et à l'expérience qui nous la fait connaître, on retrouve, sans plus, la seconde, et réciproquement : elles demeurent d'un autre ordre dans la même vérité synthétique qu'elles composent, et par conséquent requièrent de qui veut les connaître et certifier une méthode conforme. De même que le pur savant ne peut connaître, en observant et expérimentant, la vérité sacrée, mais doit pour cela ouvrir les yeux de son âme et le livre de l'Ecriture, de même le pur mystique ne peut trouver au bout de ses visions la vérité physique, s'il n'ouvre les yeux de son corps et le livre de la Nature : il doit quitter l'oratoire pour le laboratoire, l'âme toujours illuminée, bien entendu, des clartés de l'oraison et de la contemplation.

Si le mystique ainsi peut être savant sans déroger à sa vie et à ses visions spirituelles et ne peut être un tel savant qu'en pratiquant la science

(1) Cf. *Metaphysica*, p. 7.

(2) Jean Scot Erigène serait, à notre avis, celui qui pencherait le plus, sans y tomber pourtant, vers cette doctrine.

et l'expérience positives, il va sans dire, en troisième lieu, qu'il doit être savant et chercher comme tel la pure et simple vérité physique des choses, car la vérité sacrée n'est humainement intelligible que par la vérité philosophique, et donc celui qui « s'exerce » aux expériences de l'illumination doit, au nom de cette expérience intérieure, s'adonner à l'expérience extérieure, que dis-je ? il doit se donner à pleins sens à elle, certain qu'elle lui revaudra, le moment venu de la contemplation, en clartés surnaturelles sensibles aux seuls regards de l'âme, toutes les expérimentations et observations où il aura, suivant les cas, exercé ses sens corporels, et voilà notre Bacon lancé sur les voies de l'expérience positive par le besoin de pourvoir sa science intérieure de sens spirituels, voilà notre empiriste ou naturaliste retrouvé, mais trouvé dans le mystique, identifié avec lui, et il ne tient qu'à nous de le voir à l'œuvre, et cela dans la vérité même dont il a si étrangement exprimé le sens spirituel, dans la vérité de l'arc-en-ciel, car s'il y a dans la nature un phénomène dont il se soit appliqué à dégager la vérité physique, c'est bien celui-là, et nous l'avons assez étudié déjà : c'est aussi bien son œuvre scientifique qu'il faudrait citer tout entière, et il est entendu sous les réserves expresses déjà faites qu'il est le philosophe de l'expérience au XIII^e^ siècle comme devait l'être plus tard au XVI^e^ son glorieux homonyme et compatriote. L'on opposera sans doute qu'on ne saurait attribuer à son étude de l'arc-en-ciel une telle inspiration ou finalité mystique, car si l'on y voit la contribution de l'expérience intérieure dont la vertu vient dégager le sens spirituel allégorique, l'on n'y voit guère la fameuse contribution à l'expérience intérieure dont une telle étude viendrait alimenter la science, et l'on voit en revanche que Bacon s'intéresse au phénomène pour le phénomène lui-même, si bien qu'il lui consacre les deux tiers de sa science expérimentale.

C'est là un point singulièrement délicat en effet sur lequel nous nous prononcerons peut-être quand nous aurons chez Bacon une vue plus synthétique de l'inspiration mystique de son Illuminisme, mais, en attendant, est-il aussi sûr que notre auteur ne se soit point intéressé à l'arc-en-ciel en raison seulement ou surtout de sa contribution théologique ? Nous savons par exemple quel prix il mettait dans l'alchimie au point d'avoir fait plus encore que pour l'arc-en-ciel, des recherches sur cet or que devait procurer à volonté la fameuse pierre philosophale ; et voici qu'il nous dit quelque part (1) que toutes ces investigations sur l'or sont si importantes parce qu'elles servent non seulement à la prolongation de la vie, mais aussi à la connaissance de la théologie. Nous savons aussi comme il s'est appliqué à

(1) *Op. Minus*, p. 376.

l'étude de la multiplication des espèces ou encore à celle de l'œil dans son organe et sa fonction, et nous nous rappelons aussitôt comme il a expliqué par toutes ces lois naturelles, les lois spirituelles de la répartition de la grâce et le sens spirituel de certain verset de l'Ecriture (1). Répétons-le : le mystique doit pratiquer à fond l'expérience sensible ; le moyen autrement d'exprimer fructueusement le sens spirituel, si l'on mesure à la vérité littérale sa part ? Roger surtout n'ordonne-t-il pas en termes exprès et répétés la science expérimentale, dans ses vérités, à la science sacrée dont elle nous fait connaître les arcanes, et la même science dans ses œuvres, à la Cité chrétienne et à l'Eglise dont elle sert les fins (2), et pour en revenir à l'arc-en-ciel ne s'est-il pas intéressé autant à lui, parce qu'il le trouve dans la nature certes, mais aussi chez Aristote, Sénèque, les Arabes... et l'Ecriture ? Roger Bacon, docteur ès sciences-intérieures eût été bien embarrassé sans doute, malgré la virtuosité des mystiques en l'art d'éveiller, comme dit Bonaventure, « les intelligences spirituelles », pour infuser leur intelligibilité sacrée à toutes les expériences que Bacon, Docteur Admirable, a multipliées et conduites; son « ita de omni creatura » trahit tout autant la présomptueuse confiance du théologien que son apothéose de la Science Expérimentale, celle du physicien et du savant, et il est piquant de remarquer qu'il a bien choisi son exemple, l'arc-en-ciel étant dans la Nature un phénomène dont l'Ecriture nous donne en effet la finalité toute religieuse. Aussi tout se passe comme s'il pratiquait l'expérience pour elle-même, et nous n'entendons pas renchérir sur lui et chercher à suspendre ses expériences extérieures à leur expérience intérieure respective ; mais n'empêche qu'il veut, à l'entendre, toute la science pour son Mysticisme, et c'est donc, à le croire comme il parle, par son Mysticisme qu'il va à la science tout entière (3).

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 160-161; — *Op. Tert.*, p. 227.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 220.

(3) Si l'on en croit un historien (Otto Keicher : *Der Intellectus agens bei Roger Baco*, dans *Beiträge zur Geschichte d. Phil. des Mittelalt. Supplementband*. 1913, p. 304), il ne faut pas s'étonner que le praticien de l'expérience soit aussi chez Bacon le mystique de l'illumination, car le fait d'observer et d'expérimenter les secrets de la nature aurait conduit le Docteur Admirable à l'idée d'une expérience intérieure qui donnerait la parfaite certitude. — Si l'on veut à tout prix dériver ainsi l'une de l'autre les deux expériences des sens extérieurs et de l'illumination intérieure, sans les faire dériver d'abord l'une et l'autre comme deux expériences jumelles d'un même penchant pour l'expérience, une telle interprétation serait-elle bien la véritable? L'historien en cause parle de Roger Bacon, comme s'il était d'abord et surtout un physicien versé dans l'expérimentation sensible et comme s'il semblait singulier qu'un tel expérimentateur fût en même temps un mystique. Notre moine est d'abord, croyons-nous, mystique, et s'il donne tant à la Physique, c'est sous l'inspira-

Parce qu'il est ainsi un savant versé dans la science expérimentale, le mystique n'est pas quitte pourtant avec ses obligations d' « expert » versé dans la science spirituelle et surnaturelle, et ce sont d'autres livres que ceux de la Nature et de l'Ecriture qu'il lui faut encore ouvrir. Ces « natures en effet et propriétés » des choses physiques qui le conduisent à pratiquer l'expérience des sens pour alimenter son expérience spirituelle, ne constituent pas à elles seules la vérité littérale tout entière ; il y a encore « les natures et propriétés » des choses morales (1), entendez par là les vérités qui concernent le bien et le mal, le péché et la vertu, et ces vérités aussi doivent être connues pour nous ménager l'intelligence du sens spirituel, tout particulièrement du sens tropologique. Or le moyen de les connaître sans nous référer aux idées et pratiques morales de l'homme, tout comme à propos des vérités physiques littérales, nous nous étions adressés à la nature elle-même ? Et quelle humanité va donc nous édifier ainsi sur les vérités de « la Pratique » ? L'humanité contemporaine, celle du XIII^e^ siècle ? Mais « toute vérité, toute vertu y est calomniée » à tous les étages de la société civile et religieuse, et nous ne reprendrons pas l'amer réquisitoire dressé par notre moraliste aigri contre les mœurs de son temps. Sera-ce l'humanité chrétienne au cours de son histoire dans la personne des Pères et des Saints ? Sans doute, mais les uns et les autres continuaient la tradition et l'exemple des Sages qu'ils informaient seulement de l'esprit chrétien, nous incitant ainsi à en faire autant pour la philosophie spéculative et pratique des infidèles. L'homme vertueux de la bonne et saine morale naturelle, c'est le Sage antique : c'est Socrate qui, au dire d'Augustin, n'a pas laissé de purifier son âme pour la rendre sensible à la pure lumière des intelligibles divins (2) ; c'est Platon, son disciple fidèle, c'est Aristote qui renonça au monde, à ses richesses, à ses plaisirs, à ses honneurs pour vaquer à l'exercice du bien et à l'étude de la vérité (3) ; c'est Cicéron qui pratiqua la vertu en des temps difficiles, c'est Sénèque qui repassait en son esprit toute sa vie du jour pour dresser le bilan de ses

tion surtout, sinon seulement, de son mysticisme. Est-ce à dire comme l'a cru Stöckl (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Mainz 1864-1866, Bd II, p.923), que l'expérience des sens soit affectée du caractère hermétique, parce que l'expérience de l'illumination se trouve revêtue ainsi du caractère mystique? D'aucune manière, car la première expérience est occulte et secrète déjà par elle-même (Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*. Conclusion), et les deux expériences ont ainsi leur inspiration propre qui, à vrai dire, se conviennent bien et se répondent.

(1) *Op. Min.*, pp. 388-389 ; — *Op. Tert.*, pp. 81-82.

(2) *De Civit. Dei*, Lib. VIII, 3, cité dans *Compend. Phil.*, pp. 407-408.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 244 ; — *Compend. Phil.*, p. 423.

faules (1), c'est Théophraste, ce sont tous les grands philosophes du vieux paganisme qui pratiquèrent à l'envi le renoncement, et dans leur aspiration vers la béatitude éternelle triomphèrent en eux de l'humaine nature (2). Et si c'est là leur vie, que dire de leur science morale ! Elle est sublime : il n'y a nuls vices ni vertus dont ils n'aient magnifiquement parlé, à ce point que, celui qui lirait par exemple le traité de Sénèque sur la colère, se sentirait éloigné pour toujours de ce péché, fût-il même le plus emporté des hommes, et l'efficacité est la même de leurs livres moraux quels qu'ils soient (3). Versés ainsi dans la science et la pratique de la vertu, ils sont bien des Sages, mieux encore ils sont les Sages, car ils sont les fils de leurs œuvres et ont dû même à leur excellence morale toute personnelle de recevoir de Dieu les plus admirables illuminations (4), tandis que nous, Chrétiens, qui bénéficions pourtant de la grâce sanctifiante, n'avons ni une science ni une vie comparables à la leur, nous croupissons dans un abîme de vices, et nous ne pouvons même plus comprendre la Sagesse antique (5) : et voilà notre Bacon au nom de la philosophie pratique comme tout à l'heure au nom de la philosophie spéculative, inspirées toutes deux et inspiratrices de son mysticisme, inventoriant avec ferveur la littérature morale profane à l'usage de la science sacrée (6), recherchant avidement et faisant rechercher maints traités comme celui de Cicéron sur la République (7), compilant avec passion les plus belles sentences de la Sagesse païenne dont il fait la trame de la troisième partie de sa morale (8) et dont il note au pape par un signe marginal les plus sublimes (9), composant un florilège spécial de Sénèque « l'inspiré » (10) qu'il voudrait mettre sous les yeux des enfants à la place de la Bible traduite et défigurée en vers latins (11), voilà notre humaniste en un mot qui feuillette les moralistes de l'antique Cité comme tout à l'heure notre empiriste feuilletait le livre de la Nature tout entière ; que dis-je ? l'humaniste a le pas même sur le

(1) *Op. Tert.*, p. 306.
(2) *Op. Maj.*, II, p. 73.
(3) *Op. Tert.*, p. 50; — *Id. Frag. Duhem*, p. 163.
(4) *Op. Maj.*, III, p. 73.
(5) *Op. Maj.*, II, p. 255; — *Op. Tert.*, p. 50; *Id. Frag. Duh.*, p. 162; — *Compend. Phil.*, p. 401.
(6) *Metaphysica*, p. 21. Cette bibliothèque est d'un grand intérêt historique.
(7) *Op. Tert.*, p. 56.
(8) *Op. Maj.*, II, pp. 254 ssq.
(9) *Op. Tert., Frag. Duh.*, p. 164.
(10) *Op. Maj.*, II, p. 363; — *Op. Tert.*, pp. 56; 72; — *Id. Frag. Duhem*, p. 162.
(11) Cf. Charles : *Op. cit.*, p. 322.

praticien de l'expérience, car la science morale plus encore que la science expérimentale sert la théologie, science toute pratique (1), et donc si le mysticisme conduit à la diligente pratique de la science positive, à plus forte raison conduit-il aussi au plus large et généreux humanisme ; — de telle sorte que le théologien et le mystique ne s'unissent plus seulement ou encore le physicien et le mystique, mais aussi le mystique et l'érudit, et dans la même personne s'unifient sous la même inspiration, celle du Mysticisme : c'est au tour de l'illumination primitive et traditionnelle de nous édifier sur cet incomparable trésor de la pensée humaine, et d'apporter ainsi sa contribution à l'étude de la science et de l'expérience intérieures.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 220.

CHAPITRE IV

L'Illumination primitive et traditionnelle

De cette illumination divine qui s'appellerait assez bien, Roger Bacon ne l'ayant point expressément qualifiée l'illumination primitive et traditionnelle, nous savons déjà qu'elle consiste dans une double illumination, l'une, immédiate, composée de tout un ensemble d'illuminations intérieures et composant avec elles la Révélation encyclopédique originelle, l'autre constituée simplement par la transmission aux générations de cette vérité intégralement révélée, et constituant de ce fait comme une vaste illumination indirecte à travers les âges et les espaces (1) ; puis, qu'elle est sous ces deux aspects, nécessaire, sans l'être pourtant autrement que d'une façon toute morale (2) ; qu'elle est aussi tout particulièrement repoussée chez l'homme par l'orgueil et que la modestie de l'esprit au contraire la favorise (3) ; qu'elle a ensuite sa finalité propre, répartie en quatre autres toutes conformes à l'unique dessein de la Providence illuminatrice (4) ; enfin, qu'elle contribue pour sa part au grand thème de la doctrine de l'illumination (5). Mais nous ne savons pas encore quels enseignements comportent pour l'historien de l'illumination cette Révélation et cette Tradition du savoir dans lesquelles l'âme vient, avec l'expérience de l'illumination intérieure, généreusement puiser pour alimenter son mysticisme : ces enseignements ont leur intérêt, un intérêt même capital, et c'est en comparant notre Tradition d'une part avec la Révélation primitive dont elle dérive et d'autre part avec le Progrès qui dérive d'elle, que nous pourrons le mieux les reconnaître et les définir.

(1) *Première Partie*, chap. I, § I, pp. 39-41 ; § II, pp. 45-48.
(2) *Ibid.*, chap. II, § II, pp. 89-94.
(3) *Ibid.*, chap. III, § I, pp. 124-125 ; § II, pp. 138-139.
(4) *Ibid.*, chap. IV, § I, pp. 154-159.
(5) *Ibid.*, Conclusion.

§ I. — Révélation et Tradition.

C'est la sagesse tout entière qui a été départie primitivement à l'humanité, et cette révélation encyclopédique s'est répartie sur une ère qui va des premiers Patriarches jusqu'aux derniers Prophètes. Non pas que la pensée de Roger Bacon soit sur ce point des plus nettes : tantôt il nous dit expressément que cette révélation s'est opérée sur une ère qui part d'Adam et de Noë pour se clore avec Abraham et ses fils (1), les Prophètes semblant dès lors au cours de l'histoire se comporter à l'égard des philosophes comme les authentiques héritiers et les grands intermédiaires de ce patrimoine révélé (2), — et on le comprend assez, s'il est vrai qu'une telle sagesse demandait pour être expérimentée une vie qui fut longue à l'avenant (3) et que cette longévité fut providentiellement le privilège des Patriarches (4) ; tantôt au contraire il semble nous dire, en parlant comme il le fait sur un pied d'égalité des Patriarches et des Prophètes, que la révélation s'est bel et bien continuée avec ceux-ci après avoir commencé avec ceux-là (5), — et on le comprend aussi, si l'on songe que les Prophètes reçoivent comme les Patriarches la vérité divine, et donc comme eux pour les mêmes fins la plénitude du savoir philosophique ; il n'y a pas même, en plus des Patriarches et Prophètes, jusqu'aux Justes ou Saints du peuple élu dont on dira peut-être que Bacon, après l'Aristote du *Secret des Secrets*, ne nous laisse entendre le rôle dans cette grande dispensation de la Sagesse (6), et ceci encore on le comprend, si l'on songe qu'il suffit à son dessein de nous montrer qu'en signe de leur mutuelle harmonie, la pensée religieuse est, avec la pensée philosophique, et la pensée philosophique est, avec la pensée religieuse, parvenue aux philosophes infidèles par l'entremise des grands dépositaires de la vérité de la foi (7) ; mais ces Justes ou Saints ne sont dans l'espèce après tout pour Bacon rien autres

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 55; 58; 67; 68; — *Op. Maj.*, I, pp. 104; 388; — *Op. Min.*, p. 373.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 63; 64.

(3) Nous connaissons en effet les exigences de l'expérience baconienne. Cf *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, chap. II, § II ad finem.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 54; 58; 67; — *Op. Maj.*, I, p. 193; — *Op. Maj.* II, p. 208; — *Op. Min.*, p. 373; — *Op. Tert.*, pp. 24; 105; 106; 210; — *Hist. Review*, p. 508.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 229; 237; — *Op. Tert.*, pp. 32; 53; 68; 72; 79-80; 267; — *Compend. stud. Theol.*, p. 33; — *Op. Maj.*, *I*, pp. 110, 175.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 54; — *Compend. stud. Theol.*, p. 33.

(7) *Op. Maj.*, III, p. 68.

que les Saints Patriarches et Prophètes eux-mêmes (1), et ceux-ci, les Prophètes, se rencontrent vraisemblablement pour lui avec ceux-là, les Patriarches, dans la même mission de thésauriser le savoir intégral pour l'usage de l'humanité future (2), — de telle sorte que nous croyons être quittes avec sa pensée en faisant simplement du temps des Patriarches et Prophètes l'ère de la Révélation encyclopédique, et ce qui est sûr en tous cas, c'est que Salomon fut à lui tout seul le bénéficiaire d'une seconde révélation intégrale du savoir (3), et que cette révélation s'opéra chez tous sous la pratique des deux expériences, et surtout comme il convient, de l'expérience de l'illumination intérieure (4).

Il s'agit d'assister à la tradition de ce savoir révélé, à travers les temps et les peuples : question d'histoire, Bacon du moins le croit, et il n'est pas sans faire valoir (5) le nombre des historiens qu'il a lus et qu'il faut lire (6), mais histoire qui est moins une histoire de la philosophie et de

(1) *Op. Maj.*, III, p. 72; — *Op. Maj.*, I, p. 176; — *Op. Maj.*, II, p. 208; — *Op. Tert.*, pp. 80; 199; — *Metaphys.*, p. 45.

(2) Roger Bacon dit par exemple également des Patriarches et Prophètes, que Dieu leur accorde la longévité pour expérimenter le savoir révélé (*Op. Maj.*, III, p. 32; — *Op. Tert.*, p. 79), et il nous parle des Patriarches et Prophètes « ante diluvium et post » (*Op. Maj.*, I, p. 175) comme s'il ne les distinguait pas les uns des autres, voyant seulement en eux tous les grands bénéficiaires de l'inspiration divine dont les données sont consignées dans l'Ecriture, œuvre commune des « saints » de l'Ancienne Loi.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 68-72; — *Op. Tert.*, p. 24.

(4) *Op. Maj.*, I, p. 381; — *Op. Maj.*, II, p. 169.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 53 : « Nullum capitulum sapientale est tanti laboris, sicut est certificatio hujus rei... et oportet auctores et volumina abundantius revolvi quam pro aliquo alio articulo qui in toto sapientiae studio valeat reperiri. »

(6) Ce sont outre les auteurs sacrés, Josèphe, l'Aristote du Secret des Secrets; Averroës, Ptolémée et Albumazar qui sont cités pour établir le fait même de la révélation primitive de la Sagesse parfaite aux Patriarches et Prophètes; Clément d'Alexandrie, Pierre Comestor, auteur de la fameuse « Scolastica historia super vetus et novum Testamentum cum additionibus atque incidentiis » (auquel Bacon reproche ailleurs [*Op. Tert.*, p. 211] une ignorance crasse, s'indignant de le voir pratiqué dans les écoles aux lieu et place du texte sacré), Vincent de Beauvais, Isidore, la chronique de Cluny, les chroniques de la Grande-Bretagne, Bède, Cicéron, surtout le Saint-Augustin du « De Civitate Dei ». Roger a le sentiment des doutes et multiples contradictions qui s'attachent à la bonne exécution de son dessein [*Op. Maj.*, III, p. 53], mais il va sans dire qu'il n'a guère l'idée de la critique historique, et il donne, avec son emploi systématique du raisonnement synchronique, dans des fables telles que seul un esprit du XIII^e^ siècle pouvait leur accorder créance. On sait par ailleurs la facilité avec laquelle notre auteur abonde dans son sens, et il ne se gênera donc pas pour trouver dans l'histoire la preuve qu'il y cherche : celle du développement et de la diffusion parallèles de la pensée religieuse et de la pensée philosophique à partir d'une source unique.

la théologie qu'une philosophie et une théologie de l'histoire, car ce qui lui importe, ce n'est pas la doctrine caractéristique de chaque auteur (1), mais le caractère commun qu'elles ont toutes de s'épancher d'une même source à travers les âges. Tout revient donc pour lui en vue de cette grande preuve expérimentale de l'unité du savoir, à descendre tout au long le cours des siècles avec arrêt sur chaque Patriarche ou Prophète et sur chaque philosophe, pour noter les voies d'une inspiration qui sous l'égide d'une même Providence illuminatrice, va toujours plus ou moins directement des premiers aux seconds (2), et l'on ne sait qu'admirer le plus ou le souci constant qu'il apporte dans un ouvrage qui après tout est une simple introduction à une œuvre encyclopédique définitive, à citer à propos de chaque philosophe inspiré, avec force généalogies et rapprochements compliqués, le Patriarche, le Prophète ou le Juste inspirateur (3), ou bien l'immense

(1) Pas plus en effet qu'il n'a l'idée de la critique historique, Roger Bacon, — et il est bien en cela de son temps lequel n'a pas le sens de l'histoire [Cf Cl. Baeumker: *Die Europaeische Philosophie des Mittelalters*, dans *Die Kultur der Gegenwart. Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Berlin 1909, T. V., p. 308], — n'a en histoire le sentiment désintéressé, et on l'entend par exemple reprocher durement au Stagyrite, dans son premier livre du *Communia Naturalium* (édit. Steele, pp. 10-11), d'avoir rapporté et étudié les sottises et futilités des vieux philosophes grecs; l'histoire comme les autres sciences n'a pour lui de valeur que dans sa considération relative, qui est la considération théologique, et l'interprétation de ses données pour respectueuse qu'elle doive être [*Opus Maj.*, III, p. 16; *Ibid.*, II, p. 11], ne va pas sans accommodement, c'est-à-dire sans accommodation à la vérité qu'il s'agit de promouvoir, « pie exponentes ut possunt, salva veritate » (*Op. Maj.*, III, p. 16; — Cf *Op. Tert.*, p. 75).

(2) *Op. Tert.*, p. 80 : « Ut probem, etc... ».

(3) N'exagérons rien, car Roger en prend aussi à son aise. Il aurait dû, en effet, prouver, sinon que chacun des philosophes tient doublement à la tradition de la Sagesse primitive, par le lien qui l'attache à ses devanciers, et par le commerce qu'il a pu avoir avec les dépositaires officiels du trésor de la Révélation, du moins que chacun se rattache à cette tradition de l'une ou l'autre manière. De fait, il l'a tenté pour un certain nombre d'entre eux, pour Platon par exemple, et il y était aidé par toute une littérature suspecte. Pour les autres, il se contente de dire qu'ils étaient contemporains des grandes personnalités qui appartiennent à l'histoire du peuple de Dieu, ce qui évidemment n'est pas une preuve d'un commerce quelconque, à moins (ce qui serait le cas d'un certain nombre) qu'il y ait eu contemporanéité dans le temps, mais aussi dans le pays. C'est pourquoi Roger Bacon nous assure une fois pour toutes que la plupart des philosophes de la Gentilité, curieux de sagesse, passèrent plus ou moins leur vie à voyager dans les régions les plus diverses, — d'où l'on ne saurait douter qu'ils soient venus tout d'abord chez le peuple le plus reconnu pour la sainteté de sa Loi et qu'ils aient lu les Livres inspirés : cela le dispense naturellement d'instituer, à propos des plus grands philosophes tout au moins, une enquête sur leurs prétendus voyages et sur le commerce qu'ils auraient eu avec Israël (*Op. Maj.*, III, p. 72).

lecture que toute cette synthèse historique suppose, — ce dont on peut juger en faisant aussitôt l'esquisse de cette esquisse (1).

Les historiens sont unanimes à reconnaître avec Aristote que les premiers qui se soient adonnés à l'étude de la Philosophie, sont les Chaldéens et les Egyptiens ; c'est même en Egypte que prirent naissance les premières écoles et qu'on pratiqua la philosophie avec méthode. Or les Chaldéens furent les élèves de Noé et de ses fils, et les Egyptiens reçurent leur philosophie d'Abraham ; ainsi le premier grand Sage de l'Egypte, Jo, qui devait devenir plus tard la déesse Isis, était la fille d'un roi qui vivait au temps d'Esaü et de Jacob, fils d'Abraham. Quant au premier grand Sage des Perses, Zoroastre, il n'était autre que Cham, le fils même de Noë. Voilà pour la Sagesse des peuples de l'Orient, pour celle des Perses et des Egyptiens dans sa toute première origine. Celle des Grecs vient de Minerve, qui devait devenir plus tard Pallas Athéné, et qui vivait au temps de Phoroneus, fis d'Inachus, lequel régnait au temps même des fils d'Abraham ; c'est précisément sous ce roi Phoronée que l'étude et la pratique de la science morale commença chez les Infidèles, et si elle devint en ces temps si florissante chez les Grecs, il faut en chercher la raison dans l'influence morale qu'Abraham, le Saint-Patriarche, avait fait rayonner à travers le monde. Le premier homme, — car il est à remarquer que les deux premiers Sages connus aient été des femmes, Isis et Minerve, — qui s'illustra dans la philosophie fut Prométhée, puis vint son frère Atlas, tous les deux vivant au temps de Moïse ; ces deux philosophes fameux de la première Grèce étaient par ailleurs les petits-fils d'Hermès Mercure, qu'il ne faut pas confondre avec le plus fameux philosophe de l'Egypte Hermès Trimégiste (2), lequel entretenait un com-

A noter encore plus que ce procédé de raisonnement synchronique, cette méthode aussi gratuite qu'il utilise largement quand il est à court de renseignements : telles vérités ont été cultivées avec soin et ont fleuri dans tel peuple ou chez tel philosophe du monde païen; donc elles ont été auparavant connues et d'une façon plus éminente par les Saints Patriarches et Prophètes, qui ont dû en conséquence les leur transmettre. Il procède ainsi par exemple à propos de l'origine de la philosophie morale chez les Grecs et de l'origine de la médecine: les Patriarches et Prophètes ne pouvaient pas ignorer ces deux disciplines, puisque de toutes les sciences elles sont les plus nécessaires, et donc les grands moralistes et médecins de la Gentilité les tiennent d'eux. Bacon ne voit pas qu'il fait ainsi une pétition de principe puisqu'il n'institue son histoire que pour prouver, en témoignage de la conformité de la Sagesse divine et de la Sagesse humaine, la révélation encyclopédique originelle.

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 54-68; — *Metaphys.*, p. 44; — Cf *Op. Tert.*, II, pp. 24; 32.

(2) Guillaume d'Auvergne attribue à ce « philosophe Egyptien » trois ouvrages : le « *Liber de Deo Deorum* », le « *Liber de captionibus animalium*

merce épistolaire avec le grand père d'Esculape, dont le fils Apollon et le petit-fils se rendirent célèbres par leur science de la médecine, science qu'ils tenaient des premiers Patriarches, en particulier d'Adam et d'Enoch (1). Au temps des Juges, leur succédèrent Cadmus de Thèbes, Amphion, célèbre en l'art de la musique ; Hercule, le second, qu'il ne faut pas confondre avec cet Hercule qui vivait bien avant aux temps d'Hermès Mercure, et cet autre Hercule qui devait plus tard instituer les Jeux Olympiques, puis Apollon, qu'il faut se garder aussi d'identifier avec l'Apollon de Delphes et un autre Apollon dont parle Saint Jérôme dans son épître à Paulin. L'on voit que Roger Bacon a l'érudition minutieuse et que la personnalité de ces hommes ne pouvait lui rester indifférente par lesquels devait s'opérer la transmission historique du savoir. Les poètes théologiens, Amphion, Orphée et Linus les suivirent au temps de Gédéon. Mais tous ces hommes et toutes ces femmes qui s'adonnèrent à l'étude de la Sagesse furent dépassés et de beaucoup par les Sibylles, celle d'Erythrée surtout qui vivait sous les rois de Juda, Achaz ou Ezéchias. Précisément sous ces mêmes règnes, vécurent Homère, Hésiode et Archiloque, celui-ci contemporain de Romulus, le fondateur de Rome.

Jusqu'ici il n'y avait eu que des hommes adonnés au savoir ou des poètes théologiens. A partir de Thalès de Milet, l'un des sept sages, ceux qui s'adonnèrent à la Sagesse s'appelèrent dorénavant « Philosophes ». De ces philosophes, le premier fut donc Thalès qui vécut sous Achaz, Ezéchias ou Josias ; les autres sages qui le suivirent au temps de la captivité, constituèrent avec lui l'école Ionienne, école bientôt suivie de l'école Italique avec Pythagore, dont le nom et la doctrine demeurèrent longtemps si célèbres chez les philosophes. Pythagore et son maître Phérécyde vivaient à la fin de la captivité, au temps des prophètes Aggée, Zacharie et Malachie. De ces deux grandes écoles sortirent tous les grands philosophes de la Grèce jusqu'à Aristote, qui lui « changea l'axe de la Philosophie et la porta à sa suprême perfection ». Les héritiers de Pythagore furent Archytas et Timaeus, mais les grands penseurs grecs se rattachent plutôt à l'école Ionienne : tels Anaximandre, Anaximène, Anaxagore, Diogène

et ferarum », et le « *Liber septem Planetarum* » (Cf *De Universo*, T. I, P. III, cap. 21 ; T. II, Pars II, cap. 76 ; T. II, Pars II, cap. 37).

(1) Le livre d'Enoch qui a joué un grand rôle dans les premiers siècles du Christianisme, est un livre apocryphe, dont un polygraphe grec du VIII[e] siècle, Georges le Syncelle, nous a conservé des fragments considérables qu'on a retrouvés depuis dans une version Ethiopienne. L'on sait que sa légende d'une révélation des secrets naturels par les anges aux filles des hommes est une des sources mystiques de l'Alchimie. Cf Berthelot : *Les origines dde l'Alchimie*. Paris 1885, p. 11.

d'Apollonie, Archelaus, Démocrite, tous plus ou moins contemporains de la captivité d'Israël. Mais voici les temps d'un second âge d'or de la philosophe, arrivés : au temps d'Esdras, Socrate apparaît, et Socrate c'est bien le père des philosophes, puisqu'il fut le maître de Platon et d'Aristote auxquels devaient se rattacher par la suite toutes les écoles de la Philosophie (1). L'époque et les personnages sont trop considérables pour que Roger Bacon, en dépit de sa hâte de conclure, n'insiste pas quelque peu. Il nous montre Platon, « le philosophe par excellence des Pères de l'Eglise », voyageant en Egypte et en Italie, pour multiplier les occasions d'entrer en contact avec la Tradition, entendant selon les uns, Jérémie, en Egypte, selon d'autres (à l'avis desquels notre auteur se range) apprenant l'hébreux et lisant avec passion, « scientiae cupidus », d'un bout à l'autre les livres de l'Ancien Testament (2). Il fait d'Aristote un magnifique éloge, le donnant en dépit de ses lacunes et de ses erreurs, comme le Philosophe par excellence et regardant sa philosophie comme la Philosophie elle-même (3). Il est vrai qu'il ne fait que répéter en cela les paroles mêmes d'Averroës et le témoignage des autres philosophes ; au fond, son avis intime est plus mesuré. Si le Stagyrite est pour lui en Philosophie ce que Saint-Paul est dans la Théologie, il remarque cependant qu'il n'a pu arriver à porter la philosophie à ce degré de perfection qu'elle avait chez les Patriarches et les Prophètes : tel est le lot de l'humaine nature, que quelque grand qu'on soit, on laisse toujours quelque chose à compléter et à corriger à ses disciples et descendants, et l'on peut dire sans paradoxe que celui-là est d'autant plus grand qu'il laisse plus à entreprendre à ses successeurs et que pour ce faire, leur fraye plus de voies. Cette grandeur-là, le Stagyrite peut certes la revendiquer, car après de longs siècles d'oubli, il fut repris et sa philosophie portée à son comble par Avicenne et Averroës, le premier, commentateur et interprétateur par excellence du Maître, et auteur lui-même de trois traités de Philosophie, le second, remarquable par son savoir profond et par l'apport philosophique considérable, bien que souvent incomplet et quelquefois erroné, qu'il a fourni à la tradition héritée d'Aristote. Avec eux, nous sommes arrivés ou peu

(1) *Op. Maj.*, III, p. 64 : « Hic est Socrates qui dicitur pater philosophorum magnorum, quoniam Platonis et Aristotelis magister, a quibus omnes sectae philosophantium descenderunt ».

(2) Cf aussi *Op. Maj.*, III, p. 72.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 66 : « Hic omnium philosophorum magnorum testimonio, praefertur philosophis et philosophiae adscribendum est illud solum quod ipse affirmavit ; unde nunc temporis antonomatice Philosophus nominatur in auctoritate philosophiae, sicut Paulus in doctrina sapientiae sacrae apostoli nomine intelligitur. »

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

s'en faut au XIII[e] siècle et l'histoire de la philosophie humaine, du moins pour Roger Bacon, est bien close. Ce n'est pas, dit-il simplement, qu'elle ait accompli ses destinées ; Salomon l'a bien proclamé dans l'Ecclésiaste : aucun œuvre humaine n'est définitive, tout particulièrement les livres, et les livres des philosophes (1). Quelque raison pourtant qu'il ait de ne pas montrer d'exigences à Pacon, le lecteur attend encore quelque chose, ou plutôt attendait d'autres noms, après celui d'Aristote et avant ceux d'Avicenne et d'Averroës. Il y a là plus de douze siècles dont notre « historien » dit seulement que pendant longtemps pour diverses raisons qu'il donne, la plus grande partie de l'œuvre du Stagyrite demeura en somnolence et ignorée (2). De ces douze siècles pourtant, les six ou sept premiers auraient apporté une contribution précieuse à son histoire de la pensée humaine et philosophique, telle qu'il la comprenait ; c'étaient les siècles précédant et suivant immédiatement l'ère chrétienne qui par Bacon est expressément posée comme le point culminant de toute l'histoire du monde et de l'humanité ; c'étaient, pour les trois premiers, ceux des Stoïciens et des Epicuriens, des Sceptiques grecs, de Cicéron, de Sénèque d'une part, des derniers sages d'Israël et des précurseurs immédiats du Christ de l'autre ; c'étaient pour les suivants, ceux des Pères d'un côté, de Plotin et de son école d'un autre. Qu'il aurait été plus facile de suivre dans ces temps plus rapprochés de nous, les voies par où la Sagesse humaine se serait épanchée de la pensée judaïque et chrétienne sur la pensée païenne et infidèle ! Non pas certes que Bacon méconnaisse les noms de Cicéron et surtout de Sénèque ; mais précisément parce qu'il faisait de Sénèque un si grand cas au point qu'il mettait sa Sagesse sur le même pied que la Sagesse chrétienne et qu'il faisait de lui un Juste et un Saint, il lui était difficile de trouver dans le peuple hébreu les personnalités inspiratrices ; il parle bien d'un commerce épistolaire entre Sénèque et Saint Paul, mais il ne fait pas de Saint Paul l'inspirateur de Sénèque. Et pourtant Sénèque, plus que tout autre philosophe païen, a dû, précisément à cause de l'estime singulière dans laquelle le tenait Bacon, recevoir sa science morale si sublime des dépositaires constitués de la Révélation, à moins qu'il ne l'ait reçue — et c'est le cas sans doute — des seules illuminations intérieures ! Mais alors l'école de Zénon et d'Epicure, et surtout quelques siècles après, celle de Plotin, quand nous connaissons

(1) *Ibid.*, p. 67.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 66 : « Quievit autem et siluit philosophia Aristotelis pro majori parte... usque post tempora Machometi, quando Avicenna et Averroës et caeteri revocaverunt philosophiam Aristotelis in lucem plenae expositionis ».

l'actif échange de pensées qui dans ces temps d'élaboration dogmatique et de syncrétisme philosophique, s'opéra entre la pensée chrétienne et la pure philosophie païenne ? Voilà : ces temps qui sont plus rapprochés de nous que toutes ces époques dont Bacon faisait le si scrupuleux inventaire, étaient en un sens plus éloignés de lui ; d'eux il ne connaissait pas grand chose pour ce qui concerne la pensée païenne, et les jours seulement commençaient où par la connaissance du grec et de l'arabe, les écoles d'Occident allaient enfin en connaître quelque chose. Les Stoïciens lui étaient pour ainsi dire inconnus ; d'Epicure et de son école, il ne connaissait guère que Lucrèce ; s'il était versé dans les Pères, Plotin — directement — lui était totalement inconnu, et Guillaume de Moerbeke traduisait seulement alors Proclus. Ne tenons donc pas rigueur à Bacon de cette immense lacune historique non plus naturellement que des étrangers certitudes de ses fabuleuses filiations : il était l'homme de son temps, et l'homme surtout de sa thèse.

Si maintenant l'on veut revenir un moment sur ce rapide tableau de l'histoire de la pensée humaine, pour en dégager le dessin et tracer en quelque sorte l'épure de la tradition philosophique, l'on verra saillir quatre périodes (1) dont chacune a son alternance bien caractérisée de progression et de régression dans le savoir : une première où la Sagesse fut donnée tout entière aux Patriarches qui furent les vrais philosophes « parfaits et fidèles », période après laquelle elle tomba en décadence à cause du mal qui régnait, avec Nemroth, Zoroastre, Prométhée, Atlas, Hermès Trismégiste, etc... ; une seconde où elle se releva et où elle fut portée à son apogée grâce à Salomon, pour décroître dans la suite à mesure que croissaient les péchés des hommes ; une troisième où elle fut reprise par Thalès et ses successeurs, par Aristote surtout qui la développa merveilleusement sans pourtant la parfaire, car il était infidèle ; une quatrième enfin avec Avicenne qui restaura la philosophie du Stagyrite. Bref, il y a quatre grands moments historiques où nous expérimentons pour ainsi dire sur le vif la tradition de la Sagesse : deux fois elle fut transmise parfaitement et dans sa plénitude avec les Patriarches et Salomon, deux fois elle fut transmise incomplètement et imparfaitement avec Aristote et Avicenne. Tous les philosophes infidèles, à partir des grands Sages de la Grèce, vinrent après Salomon (2) ; tous les autres, avant Salomon, vinrent après les Patriarches, et Salomon, les Patriarches et les Prophètes tiennent tout

(1) *Op. Tert.*, p. 24.

(2) C'est une tradition rabbinique en effet de considérer Salomon comme l'inspirateur direct de tous les penseurs de l'antiquité, tels Platon et Aristote.

leur savoir de Dieu ; de telle sorte que tout ce qu'ils ont en fait de Sagesse, les hommes le tiennent finalement d'une même source, dont le courant en circulant le long des âges dépose plus ou moins la vérité dans chaque esprit suivant la mesure des temps et des personnes ; certes, les grands Sages de la Gentilité ont reçu des illuminations spéciales, mais elles ne sont rien, quelqu'admirables et nombreuses qu'elles soient, auprès de ce patrimoine sapientiel dont ils héritaient tous (1), et aucun d'eux n'a été assez présomptueux pour attendre d'elles la révélation de ce qu'il voulait connaître, quand il avait cette source toute naturelle et normale de connaissance : comme il n'y a eu qu'un monde créé, il n'y a eu, en quelque sorte, qu'une grande création de la Sagesse, et tous les hommes qui pensent participent à ce savoir thésaurisé, comme toutes les choses qui sont n'existent qu'en vertu de la Création originelle.

Voilà le fait, et c'est un fait qu'on ne saurait trop noter, car il est capital. Dès lors en effet qu'il est bien entendu qu'on ne peut, en fait de vérité qui vaille, rien savoir sans rien recevoir, il nous faut avant tout entrer en possession de cette Sagesse révélée véhiculée jusqu'à nous par la tradition universelle, et le moyen, sans entrer en commerce avec les auteurs, tous les auteurs ? C'est au milieu des trois méthodes que nous connaissons bien, l'autorité qui se réhabilite maintenant à sa manière, après le raisonnement ou argument, et bien entendu, notre Roger Bacon prêche d'exemple (2) : il use des auteurs comme l'on peut s'en assurer sur la liste qu'un historien en a dressée (3), il les prodigue, il en abuse à tel point qu'on a pu dire que sa philosophie était une philosophie de l'autorité. Entendons-nous bien : philosophe de l'autorité, il le devient, d'une autorité qui pour lui a son titre, celui de présenter le savoir traditionnel et de représenter partant, si païenne soit-elle, finalement l'autorité

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 71; 72; — *Op. Tert.*, pp. 48; 81; 271; — *Histor. Review*, p. 508.

(2) Nous ne voyons pas, autant que le P. Mandonnet [*Roger Bacon et la composition des trois Opus*, dans *Revue Néo-Scol.*, Février 1913, p. 53, note 3], de contradiction entre les deux textes de l'*Opus Majus* qu'il rapproche et où dans l'un (*Op. Maj.*, I, p. 46) Bacon célèbre la vérité et le bienfait de la philosophie, et condamne dans l'autre (*Ibid.*, p. 64) sa fausseté et sa perversité, car il s'agit dans le premier de la vérité philosophique pour autant qu'elle est héritée des SS. Patriarches et Prophètes qui la mettaient au service en effet de la vérité sacrée, et dans le second il s'agit de la vérité de la philosophie dans sa considération absolue, d'après laquelle en effet elle n'a plus de valeur, puisqu'elle est découronnée de sa finalité surnaturelle.

(3) Cf. Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theologie*. Bd XXVII. Heft 1, pp. 4-13.

du Dieu révélateur (1), ce qui fonde en particulier l'éminente dignité et avec les conditions requises, le merveilleux pouvoir du magistère doctoral (2). Et tous les auteurs n'en sont pas là, à commencer par les contemporains qui ne se sont pas mis à l'école de la Tradition et à l'école desquels pourtant se range la foule stupide : c'est le cas du plus grand nombre d'entre eux et des plus grands, tels Albert de Bollstaedt et Thomas d'Aquin (3) [sinon Alexandre de Halès (4)], qu'on aurait tort de vouloir dès lors considérer à tout prix tous les deux comme l'objet de sa part d'attaques absolument injustifiées et jalouses, puisqu'il s'en prend à eux sous l'inspiration d'une idée désintéressée de sa doctrine (5) et qu'il proteste lui-même à maintes reprises de la pureté de sa critique (6), critique d'ailleurs dont la véhémence n'égale peut-être pas celle avec laquelle son confrère en Saint François, John Peckam, successeur de Robert Kilwardby sur le siège de Cantorbéry, allait s'adresser aux mêmes novateurs et ennemis de la saine tradition (7). Tout leur crédit vient en somme de l'opinion inconsidérée du vulgaire anonyme, alors que pour avoir le droit d'enseigner, il faut avoir consenti préalablement au devoir d'être enseigné soi-même : l'or-

(1) C'est ce qu'a bien vu en passant Manser : *art. cit.*, pp. 15-16.

(2) Sans compter que l'enseignement magistral démontre en illustrant par l'exemple et en montrant donc aux sens : *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars IV, p. 304, édit. Höver, — une idée à rapprocher de celle de « l'expérience mathématique ». Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon :* chap. II, pp. 64-67; 92-102.

(3) Cf. *Première Partie*, chap. III, § I, p. 124. — Le jugement porté par Roger sur ces deux grands docteurs du temps, Albert de Bollstaedt (*Op. Minus*, pp. 327-328; — *Op. Tert.*, pp. 14; 30; 31; 33; 37; 38; 42; — *Compend. Philos.*, p. 426; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 11) et Thomas d'Aquin (*Op. Minus*, p. 323; — *Compend. Philos.*, p. 426; — *Comm. Natur., loc. cit.*, et Pars IV, p. 301, édit. Höver du *Jahrbuch;* — *Compend. stud. Theolog.*, p. 66) mériterait naturellement d'être jugé. Peut-être est-ce à l'adresse de Bacon la réponse d'Albert que les quelques lignes de la fin de son Commentaire sur la Politique (*Polit.*, Lib. VIII, cap. 5, édit. Borgnet. T. VIII, pp. 803-804) et l'on peut regarder comme la réponse de Saint Thomas, celle que fit à son lieu et place Godefroid de Fontaines (*Quodlibet*, I, Quaest. IV, p. 7, édit. De Wulf et Pelzer. Louvain 1904).

(4) Frère Alexandre est bien nommé [*Op. Min.*, pp. 325-327], mais il est ici ou peu s'en faut, sous la plume de Bacon, hors de cause.

(5) Si Bacon s'en prend à ces théologiens, c'est en effet qu'ils représentent éminemment pour lui les défauts de l'étude théologique du temps : sa critique dès lors serait moins une critique particulière toute personnelle qu'une critique générale personnalisée, simple remarque qui peut adoucir, voire même dans une certaine mesure excuser, l'âpreté du pamphlet.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 34; — *Op. Min.*, p. 328; — *Op. Tert.*, pp. 29-30; — *Histor. Rewiew*, pp. 503-504.

(7) « Elatiores quam capaciores, audaciores quam potentiores, garruliores quam litteratiores » (Denifle-Châtelain, *Chart. Univ. Paris*, I, p. 634).

gueil de ces docteurs qui prétendent apprendre tout aux autres sans avoir jamais rien appris eux-mêmes des autres, est le plus grand péché qui soit contre le Savoir.

Mais pour que la pensée des auteurs sacrés et profanes nous fasse comprendre ce qu'elle contient, encore faut-il comprendre ce qui la contient elle-même, et ce qui nous la véhicule ainsi, ce sont les langues, et quelles langues ? Le grec, l'arabe et l'hébreu avec le chaldéen, car il y autant de « langues sapientielles » (1) que de sagesse transmises, et le savoir, nous nous le rappelons, s'est trouvé quatre fois transmis au monde, deux fois parfaitement avec les SS. Patriarches et Prophètes et le Grand Sage Salomon, et donc en hébreu, deux fois imparfaitement dont l'une avec Aristote en grec et l'autre en arabe avec Avicenne (2). D'où l'impérieuse nécessité de connaître ces quatre langues de toute sapience, langues fondamentales pour nous, Latins, qui n'avons rien en propre et tenons tout notre savoir de ce qu'elles nous apportent (3). Et voilà notre Docteur parti sur la connaissance des langues ! Il nous parle de toutes les raisons instantes de s'adonner au labeur philosophique ainsi que des conditions bien comprises d'une pareille étude (4) ; — de l'urgence tout particulièrement d'avoir, entendu dans son texte et dans tout son texte, un Aristote qui est pour nous le grand canal et représentant de la pensée profane (5) :

(1) « Linguae sapientales » : *Compend. Phil.*, pp. 433 ; 474.

(2) *Op. Tert.*, pp. 24 ; 32 ; — *Compend. Phil.*, p. 465 ; — *Hist. Review*, p. 508.

(3) *Ibid.*, — *Op. Maj.*, III, p. 80 ; — *Op. Maj.*, I, p. 389.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 81-114 ; — *Op. Tert.*, pp. 32-34 ; 88-96 ; 102 ; — *Compend. Philos.*, pp. 433 ssq ; — *Hist. Review*, pp. 508-509 ; 516.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 33 ; 85 ; — *Compend. Philos.*, pp. 468-469 ; 473 ; — *Compend. stud. Théol.*, pp. 33-34 ; — *Comm. Natural*, Lib. I, Pars I, p. 12, édit. Steele. — Sur Bacon et les œuvres et l'autorité d'Aristote. Cf Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theolog.* Bd XXVII, Heft 1, pp. 16-32 ; — Hugo Höver : *Roger Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*. Ibidem. Bd XXVI, Heft, 3, pp. 388-392, — et en général sur la transmission et l'état des œuvres d'Aristote dans l'Occident latin, Cf Jourdain : *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1843 ; — S. Talamo : *L'Aristotelismo della Scolastica*, Naples 1873, et surtout les notes précieuses de Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au* XIII^e^ *siècle*. Louvain 1911, quant aux traductions de la Logique, p. 9, note 2, et quant aux traductions de la Physique et de la Métaphysique, p. 13, note 1 ; — quant aux traductions de l'Ethique, cf Vacant : *Les versions latines de la morale à Nicomaque antérieures au* XVI^e^ *siècle*. Amiens 1885 ; — Pelzer : *Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au* XIII^e^ *siècle*, dans *Revue Néo-Scolastique*, Août-Novembre 1921. — L'on sait qu'il ne faut pas s'étonner que la pensée d'Aristote soit arrivée si mal en point aux philosophes occidentaux, si l'on songe

— de la tâche sacrée surtout de procéder à la révision et à la correction du Livre où se trouve consigné le dépôt de toute vérité religieuse et philosophique, la Sainte-Ecriture, dont la lettre est indignement traitée par l'édition parisienne de la Vulgate (1); — de la plèbe ignare des lexicographes et des traducteurs, Papias, Hugution, Le Breton (2), Gérard de Cré-

au nombre de traductions successives dans des langues différentes et à la façon de procéder des traducteurs. D'une part, en effet, la pensée d'Aristote fut translatée du Grec en Syriaque, du Syriaque en Arabe, de l'Arabe en Hébreu, de l'Arabe ou de l'Hébreu en latin souvent même en passant par une langue vulgaire [Cf Lucquet : *Hermann le Dalmate, Revue de l'Histoire des Religions*, T. 44, p. 415; — Wüstenfeld : *Die Uebersetzungen arabischen Werke. Göttingen.* Bd LXXII, 1877; — Sauter : *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern*, dans *Archiv für Gesch. der Phil.*, Bd XVII, p. 516]; d'autre part le procédé était à peu près le même chez les traducteurs, qu'ils soient des Syriaques translatant du Grec [Cf Pollack : *Die Entwickelung d. arabisch. und judisch. Philosophie im Mittelalter*, dans *Archiv. für Gesch. d. Phil.*, Bd XVII, pp. 196 et 433] ou des Arabes translatant du Syriaque [Cf Jourdain: *Excusions historiques et phil. à travers le M. A.*, Paris 1888, p. 19]: l'on n'avait cure du sens interne, l'on visait au sens littéral, et pour ce faire, on calquait simplement le mot syriaque, hébreu ou latin sur le mot correspondant à traduire. Aussi les traductions, pour vouloir être serviles, furent-elles des plus infidèles, et ce dont il faut s'étonner, c'est que le texte original n'ait pas encore été plus maltraité. Il l'était pourtant déjà suffisamment à la grande indignation de Bacon, et l'on comprend qu'il requière tant du traducteur les conditions sans lesquelles à ses yeux une traduction ne saurait avoir de fidélité et d'autorité.

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 94-101; — *Op. Min.*, pp. 330-357; — *Op. Tert.*, pp. 92-94; — *Compend. Phil.*, pp. 474-475. — Cf Samuel Berger: *De l'histoire de la Vulgate en France*, Paris 1887; — Paulin Martin : *La Vulgate latine au* XIII^e^ *siècle, d'après Roger Bacon*, Paris 1888; du même, *Le texte parisien et la Vulgate latine*, dans *le Muséon*, 1889, T. VIII, pp. 444-466; T. IX, pp. 301-316; — Denifle : *Die Handschriften der Bibelcorrectorien des XIII Jahrh.*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte d. Mittelalters.* Bd IV, p. 277 sq; — Whitefoord, *Bacon as Interpreter of Holy Scripture*, dans *Expositor* 1897, pp. 349-360; — Witzel: *De Rog. Bacone ejusque sententia de rebus biblicis*, dans *Archivum francisc. historic.*, T. III, pp. 3-22; 185-213. — Ce qui frappe le lecteur de Roger Bacon, à propos de ses idées sur la correction des SS. Ecritures, c'est suivant la remarque du Cardinal Gasquet, la maîtrise qu'il montre en plein XIII^e^ siècle, sur le sujet. « *Roger Bacon and the latin Vulgate*, dans *Roger Bacon Essays*, Oxford 1914, p. 99.

(2) *Compend. Phil.*, pp. 447 sq. — Tous ces auteurs expliquaient la Bible dans des ouvrages rédigés en forme de dictionnaires alphabétiques (c'était l'habitude depuis deux siècles) et Bacon ne leur épargne pas les traits d'une verve bien cruelle: ce sont trois petits grammairiens de rien, et avec cela imbéciles, « grammaticellae idiotae » (*Ibid.*, p. 450), dont le dernier, un contemporain, est encore le plus maltraité : « Brito qui insanit contra veritatem et videtur furere », « Brito mendax », « Brito nesciens quid dicat. » (*Ibid.*, pp. 461; 485; 487; 450; 484; 448). Le pauvre homme était aussi l'auteur d'un « *Expositoire des prologues de la Bible* », alors classique, que notre critique naturellement n'épargne pas non plus (*Op. Maj.*, III, p. 89; — *Compend.*

mone, Michel Scot, Alfred l'anglais, Hermann l'allemand, Guillaume le flamand (1); — que sais-je ? de la connexion des dialectes dans une même langue, de la genèse et des caractères du langage primitif, etc... 2), traitant ainsi des langues surtout 3) encore une fois parce qu'elles sont les échos humains de la grande voix révélatrice, et sentant bien en particulier le prix qui s'attachait à la connaissance des langues orientales comme le chaldéen et l'arabe, car la civilisation des peuples de l'Orient est plus ancienne que la nôtre, et c'est du côté où le soleil se lève que s'était levée et propagée pour lui la lumière de la vérité totale.

Et s'il parle tant des langues, c'est en connaissance de cause, car il n'était pas lui-même sans savoir le grec et l'hébreu (4) et l'on peut s'assurer d'après ses ouvrages qu'il possédait assez les deux autres pour être en droit de s'en prévaloir (5) : il nous donne l'unique grammaire grecque du siècle, et il y joint un manuel à l'usage de ceux qui commencent l'hébreu (6). En tout cela, comme on l'a justement remarqué, il est

Phil., p. 438); ne s'avise-t-il pas par exemple d'expliquer « idiota » par « idos » qui veut dire privation et iota qui est une lettre de l'alphabet, parce qu'un idiot est un illetré (*Comp. Phil.*, p. 459) !

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 82; 88; — *Op. Tert.*, p. 91; — *Compend. Phil.*, pp. 471-472. — Sur la personnalité de ces traducteurs: Cf Mandonnet: *Siger de Brabant....* Louvain 1911, pp. 13-14 et 46; — et sur la valeur des critiques qui leur sont adressées par Bacon, cf Mandonnet, *Ibid.*, p. 40; — A. Vacant: *Les versions latines de la morale à Nicomaque antérieures au* XVI^e^ *siècle*, Amiens 1885, p. 34 sq; Idem: *La controverse et le contemporain.* Année 1888, p. 456.

(2) Cf Grabmann : *Die Geschichte der scholastischen Methode.* Fribourg 1912. Bd II, p. 438, note 3.

(3) Car fidèle à sa méthode, il considère les langues non seulement dans leur utilité à l'égard de la Sagesse envisagée en elle-même, mais aussi dans leur utilité à l'égard de la Sagesse envisagée dans ses rapports avec l'Eglise: *Op. Maj.*, III, pp. 115-125.

(4) Cf S.-A. Hirsch : *Roger Bacon and Philology*, dans *Roger Bacon Essays.* Oxford 1914, pp. 118; 122. — Bien qu'il cherche à prêcher d'exemple dans tout ce qu'il recommande (*Op. Tert.*, p. 65), Bacon enseigne peut-être plus sa doctrine de l'impérieuse nécessité des langues, qu'il ne met en pratique son enseignement, et il n'est pas le grand philologue qu'on pourrait croire : il est le héraut de méthodes et de disciplines (à ses yeux) nouvelles, et il lui suffit qu'on sache de lui qu'il parle en connaissance de cause. Cf Mario Brusadelli: *Ruggero Bacone nella Storia*, dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica.* an. VI. Fasc. 6, p. 525.

(5) *Op. Tert.*, 33; — Cf. Hirsch : *Early English Hebraists, Roger Bacon and his predecessors*, dans *Jewish Quarterly Review.* Vol. XII, p. 34.

(6) Edmond Nolan et Hirsch : *The Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of his Hebrew Grammar.* Cambridge 1902; — J.-L. Heiberg: *Die griechische Grammatik Roger Bacons*, dans *Byzantinische Zeitschrift.* Bd IX, pp. 479-491. — Dans son étude : *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus*, Paris 1893, p. 37 sq. Samuel Berger croit

servi par un véritable instinct philologique (1), et cet instinct, il l'avait exercé à bonne école, car il se réclame de l'exemple de ses maîtres (2), Robert de Lincoln (3), Adam de Marisco et Thomas de Saint-David (4), d'autres encore (5), et avant eux tous, en date et en excellence, du vieux Boèce (6). Il fit lui-même école, et dans un monde où l'esprit d'ailleurs, quoi qu'en dise notre critique, s'il ne se trouvait acquis déjà du moins le

pouvoir attribuer à Roger Bacon un opuscule qu'il a trouvé dans le *Mss* 402 de Toulouse. L'auteur, en effet, y paraît fort versé dans le Grec, l'Hébreux et le Chaldéen, et il rappelle Roger Bacon jusque dans l'expression de sa pensée; s'il n'est pas le Docteur Admirable, il est peut peut-être celui dont parle Roger (*Op. Min.*, pp. 88; 93) comme étant versé dans la connaissance des langues et la correction des textes au point que les autres sont auprès de lui des idiots. Le même opuscule porte bien en titre sur deux autres Mss découverts par Denifle le nom de Guillaume de Mara, mais Guillaume aurait réuni en un seul tout les corrections de Bacon et la correspondance qu'entretint celui-ci sur ce sujet avec ses disciples, ce qui explique que ces deux Mss se donnent comme une « compilatio ».

(1) Hirsch, dans *Jewish Quaterly Review*. Vol. XII *art. cit.*, qui note chez lui par exemple son idée d'une connexion entre les dialectes d'une même langue, ses spéculations sur le langage primitif, sur la manière dont les enfants placés dans un désert pourraient exprimer leurs sentiments, etc... Roger Bacon naturellement n'est pas sans avoir ici ses lacunes, sans qu'on soit en droit pourtant de lui reprocher, comme l'a fait Werner [*Die Psychologie, Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des Roger Baco* dans *Sitzungsberichte der phil. histor. Klasse der Kais. Akad. d. Wissenschaften*. Wien. Bd 93, p. 514], de ne pas avoir eu l'idée nette de la grammaire comparée fondée sur les rapports généalogiques des langues. Cf. *The Greek Grammar of Roger Bacon*. Pars II, Dist. I, c. 2, p. 27.

(2) Sur les maîtres de Bacon en Philologie, cf Hirsch : *Roger Bacon and Philology*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1814, pp. 101-102.

(3) *Compend. Philos.*, pp. 472; 474; — *Op. Tert.*, p. 91; — *Communia Natural.*, Charles. Extraits, p. 376; — *The Greek Grammar of Roger Bacon*. Cambridge 1902, p. 118. — Cf. Hirsch : *Early English Hebraists, Roger Bacon and his predecessors*, dans *Jewish Quarterly Review*, vol. XII, p. 8; — Ludwig Baur : *Der Einfluss des Robert Grosseteste auf die wissenschaftliche Richtung des Roger Bacon*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 40; — *Idem : Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, dans *Beiträge zur Geschichte d. Phil. d. Mittelalters*. Bd IX, pp. 37*-43*. Ne trouve-t-on pas chez Robert jusqu'à une sorte d'introduction grammaticale à la langue grecque en tête de l'une de ses traductions ? Cf. aussi Part. Minges : *Robert Grosseteste Uebersetzer der Ethica Nichomachea*, dans *Philosoph. Jahrbuch* : Bd XXXII; — A. Pelzer : *Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote, en usage au* XIII^e *siècle*, dans *Revue Néo-Scolastiq.*, nov. 1912, pp. 408-412.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 88.

(5) *Ibid.* : « et quidam alii sapientes ».

(6) *Op. Maj.*, III, p. 82; — *Op. Tert.*, p. 91; — *Compend. Phil.*, p. 472. — Sur Boèce traducteur, cf. Mandonnet : *Siger de Brabant*. Louvain 1911, p. 7, note 3.

devenait davantage (était-ce surtout son fait ?) à l'étude des langues (1), son influence (2) se laisse surprendre sur un Guillaume Mara par exemple (3) ou encore sur un Gérard de Huy (4), surtout se laisse suivre sur l'auteur de la *Grammaire spéculative* qui reprend sa pensée d'une grammaire fondamentale universelle (5), et sur le Docteur illuminé, Raymond Lull, dont les lettres insistent auprès du roi de France et de l'Université de Paris comme les lettres du Docteur Admirable auprès du Pape, sur l'urgence des études philologiques (6), influence pourtant qui devait produire seulement ses fruits avec le concile de Vienne (7), des fruits encore modestes et bien

(1) C'est un fait par exemple qu'après 1250 on s'adonna dans l'ordre des Prêcheurs à l'étude de l'hébreu, de l'arabe et du grec : Cf. Douais : *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs.* Paris 1884, pp. 135-140; et qu'il en fut de même, et avant, des Mineurs, à Oxford notamment : Cf. Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint François.* Paris 1908, pp. 427 ssq. Les langues étaient cultivées de son temps, quoi qu'il en dise (Cf. Wilmann : *Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen... zur Geschichte der Bildung.* Brunschwick, 1903), mais bien qu'elles fussent ainsi cultivées, notre docteur n'en est pas moins à admirer dans ses études linguistiques : Cf. Hirsch : *Roger Bacon Philology,* dans *Roger Bacon Essays.* Oxford 1914; p. 151.

(2) Cf. Little : *On Roger Bacon's Life and Works,* dans *Roger Bacon Essays.* Oxford 1914, p. 29.

(3) Cf. Samuel Berger : *Quam notitiam linguae hebraïcae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia.* Paris 1893, p. 35. — Guillaume de la Mare est, au dire de Denifle (*Die Handschriften der Bibelkorrektorien des* XIII *Jahrhunderts* dans *Archiv für Litter-und Kirchengesch. d. Mittelalters,* Bd IV, p. 265), le meilleur auteur au XIII[e] siècle, de la révision de la Bible; il ne saurait être pourtant cet « homo sapientissimus » dont parle Roger Bacon dans l'*Opus Tert.*, (pp. 89; 94) comme d'un maître pour lui et non comme d'un disciple; sans compter que Guillaume était trop jeune à l'époque pour être qualifié de vieillard : Cf. Little : *The grey Friars at Oxford.* 1892, p. 215; — Hirsch : *Roger Bacon Philology,* dans *Roger Bacon Essays.* Oxford 1914, p. 102, note 3.

(4) Samuel Berger : *Op. cit.*, p. 47. — Hugues de Saint Cher que Berger range encore parmi les disciples de Bacon [*Ibid.*, p. 28] ne pouvait être l'un d'eux, puisqu'il est mort en 1263, et que Roger d'ailleurs critique sans ménagement ses correctoires dont le premier date de 1236 et le second de 1256.

(5) Cf. Karl Werner : *Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus,* dans *Sitzungsberichte der phil. historisch. Klasse der Kais. Akademie der Wissenschaften.* Wien. Bd. 85, p. 545.

(6) Denifle Chatelain : *Chartul. Univ. Paris,* II, pp. 83-84; p. 165; — Cf. Probst : *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lull.* Toulouse 1912, p. 5.

(7) Cf. Emile Charles : *Roger Bacon, etc...*, p. 47, qui fait remarquer que le concile général de Vienne (1311) semble bien s'appuyer sur des considérants empruntés au Docteur Admirable pour prescrire aux Universités de Paris, d'Oxford, de Bologne et de Salamanque, l'enseignement des langues orientales.

hâtifs, car Roger eut beau clamer, comme il dit (1), vers l'Eglise, et cela en des termes qu'on allait entendre bien plus tard et sensiblement les mêmes au concile de Trente (2), l'Eglise continua, sinon de « dormir », du moins de languir jusqu'à ce que la poussée humaniste lui fit adopter vraiment l'étude des grammaires et des langues anciennes dans la plupart des universités occidentales (4); mais les grands grammairiens de la Renaissance comme Vivès et Erasme ne firent que marcher en somme sur les brisées du Docteur Admirable, ici vraiment initiateur.

Ce n'est pas pourtant, à propos de notre Roger Bacon, toute cette suite historique qui nous importe : c'est chez lui, la suite et l'unité ici de sa pensée, et il est curieux de dégager, dans cette idée de la connaissance des langues, la même inspiration qui préside à l'idée de l'expérience (5), l'inspiration même d'ailleurs de l'école franciscaine d'Oxford qui unissait dans une même ferveur l'étude des langues avec celle de la Physique et celle des Mathématiques (6), car après tout, si l'étude et la pratique des langues pos-

(1) *Op. Tert.*, p. 93 : « Clamo ad Deum et ad vos de litterae corruptione ».

(2) *Ibid.* : « Vos soli potestis apponere remedium sub Deo »; et encore : *Op. Minus*, p. 333 : « Dignetur Vestra Celsitudo requirere correctionem totius Textus cum certa probatione correctionis; nam in Ecclesia habetis Vobis subjectos, qui habent in hac re plenum posse... ». — Cf les paroles des PP. du Concile : « Remisimus antem ad Pontificem ejus purgationem ob majorem commoditatem expensarum et aliorum quae ad id necessaria sunt, non autem quod in Sancta Synodo non sint viri docti apti et ad id maxime idonei ». Cf. Theiner : *Acta genuina*, I, pp. 70-71.

(3) *Compend. Phil.*, p. 474. — Il y avait cependant bientôt un quart de siècle que sur l'initiative de l'Eglise, avaient été soumis à la correction les textes au sujet desquels Bacon fait toutes ses doléances, c'est-à-dire la Bible, texte officiel de la Faculté de Théologie, les œuvres du Stagyrite, un des textes de la Faculté des Arts, et le « Corpus Juris », texte de la Faculté de Droit ecclésiastique; que l'on se rappelle en effet la lettre par laquelle le Pape Grégoire IX chargeait trois maîtres de Paris, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Etienne de Provins, de reviser le texte d'Aristote pour le rendre inoffensif au monde chrétien [Denifle-Châtelain : *Chartul. Univ. Paris*, I, pp. 143-144]; si cette correction n'a pas abouti, il est du moins vraisemblable qu'elle a été entreprise. En tous cas, dès 1236, les correctoires de la Bible étaient terminés sous la direction d'Hugues de Saint-Cher, et deux ans plus tôt, Raymond de Pennafort avait réorganisé le « Corpus Juris » [*Ibid.*, I, p. 154]. Seulement le Docteur Admirable proclamait l'imperfection critique de ces révisions et corrections entreprises près de trois décenniums auparavant, puisque nous sommes avec les trois *Opus* en 1267.

(4) Denifle-Châtelain : *Chartul. Univ. Paris*, III, p. X et XI.

(5) C'est ce qu'a bien vu un historien, Brusadelli, *Ruggero Bacone nella Storia*, dans *Rivista di Filosofia Néoscolastica*. An. VI, Fasc. 6, p. 525. 1917, p. 193 ssq.

(6) Cf A.-G. Little : *Studies in english franciscan history*. Manchester. 1917, pp. 193 sq.

sède une telle vertu sapientielle, n'est-ce pas parce qu'elle nous met en face de la pure vérité et qu'elle nous permet ainsi de puiser à même en elle, de la saisir sous l'enveloppe sensible du mot qu'elle revêt, tout comme l'expérimentateur fidèle aimait déjà la savoir sous les formes concrètes des nombres et des figures ? et c'est pourquoi l'étude des langues et l'étude des mathémathiques sont bien appelées les deux grandes portes du savoir (1). Non point, comme l'a fait un historien, que nous reconnaissions dans cette appropriation de la Sagesse par la pratique des langues et l'enseignement magistral, une troisième expérience qu'il faudrait ranger à côté de l'expérience des sens extérieurs et de celle de l'illumination intérieure, et qui s'appellerait « l'expérience historique » (2) : cette interprétation ne répond en rien aux deux textes de Bacon sur lesquels elle entend se fonder (3), non

(1) *Op. Tert.*, p. 102.

(2) Cf. Werner : *Die Psychologie, Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des Roger Baco*, dans *Sitzungsberichte der philosoph. historisch. Klasse der Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften*. Wien. Bd 93, p. 493.

(3) Ces textes seraient, au dire de Werner [*art. cit.*, p. 496 et pp. 530-531], deux passages successifs de la fin de la Perspective : *Op. Maj.*, II, pp. 162-163.

Dans le premier, Bacon qui distingue trois sortes de visions spirituelles correspondant aux trois sortes de visions physiques, distinguerait trois sortes d'expériences correspondantes : à la vision « solo sensu », répondrait l'expérience des sens extérieurs ; à la vision « per scientiam » répondrait la connaissance par l'enseignement humain, faisant en conséquence figure d'expérience ; à la vision « pr syllogismum », répondrait l'expérience de l'illumination intérieure. — Werner ne saisit point d'une part que la vision « solo sensu proprio » s'entend ici seulement de la connaissance de l'intelligence laissée à ses seuls moyens (Cf. *Op. Maj.*, II, p. 374) et d'autre part il saisit mal comment et surtout jusqu'à quel point seulement, il faut entendre la correspondance entre la vision « per scientiam » et la connaissance par l'enseignement (Cf. *Communia Natural*, Lib. I, Pars IV, cap. 7, édit. Höver, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie*, Bd XXV, p. 304). Son assimilation gratuite change d'ailleurs gratuitement encore, quand il fait dès la page suivante (p. 531) correspondre l'illumination divine à la « cognitio per scientiam », et à la « cognitio per syllogismum » l'enseignement humain.

Dans le second passage, Bacon qui distingue trois degrés de vision spirituelle, d'après les trois modes de la vision corporelle (vision droite, vision réfractée, vision réfléchie) ferait correspondre à la vision réfractée la connaissance due à la tradition de la Sagesse originellement révélée, cette connaissance faisant ainsi pendant à l'expérience sensible qui correspond à la connaissance réflexe, et à l'expérience de l'illumination intérieure qui correspond à la connaissance droite. Ces deux dernières correspondances sont fondées sans doute et nous le savons déjà, encore que ce soit par d'autres textes, mais le texte en cause ne nous dit rien de la première correspondance.

En raisonnant par convenance, Werner en use avec Bacon, comme Bacon lui-même en use avec ses fameuses analogies entre la vision physique et la vision spirituelle : l'historien ne saurait tout de même rivaliser de liberté avec son auteur.

plus qu'à la pensée générale de notre Docteur qui n'a pas besoin d'être forcée ; la pensée baconienne est ici par elle-même assez éloquente, et nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à un passage bien caractéristique du *Précis de Philosophie* où elle trouve pour s'exprimer les formes les plus heureuses (1) : c'est sous la plume de notre franciscain, le style d'un Saint-Bonaventure, au service d'un thème bien philologique.

Ainsi, les auteurs nous font savoir parce qu'ils nous représentent la vérité révélée, et ils ne peuvent nous faire savoir qu'autant que par la connaissance des langues, nous nous rendons présente cette vérité ; mais ces conditions de la bonne et juste connaissance humaine ne sont point les seules, et c'est en cherchant maintenant les rapports de la Tradition et du Progrès, que nous trouverons ce qu'il faut encore à tous ces auteurs et à nous-mêmes pour répondre aux obligations de la Sagesse.

§ II. — Tradition et Progrès

Si pour savoir il faut recevoir, il ne suffit pas de recevoir pour savoir. La Sagesse en effet a beau avoir été révélée tout entière aux origines, les auteurs ne nous la transmettent pas à eux tous toute pure et tout entière ; les philosophes, par exemple, n'en ont connu qu'une infime partie. Voyez Aristote, le prince de la pensée philosophique : il a été, quoi qu'on en dise, si éloigné de tout savoir qu'il a ignoré par exemple jusqu'à la quadrature du cercle, à plus forte raison les vérités les plus nobles, sans compter que ses erreurs sont multiples et très lourdes (2) ; il en est de même d'Avicenne, le plus grand Sage après lui : il ne sait pas expliquer l'arc-en-ciel, il ignore même un des dix prédicaments, pour ne pas parler de toutes ses erreurs, comme sa fameuse théorie de l'ange créateur du monde ; c'est le cas aussi, et davantage, d'Averroës ; il n'y a pas jusqu'aux Pères eux-mêmes qui ne restent loin de compte avec le savoir et n'aient

(1) Pp. 465-466.

(2) L'on connaît à ce propos le curieux traité sur les erreurs d'Aristote et de son école Arabe et Juive : « De erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi, Rabbi Moysis » [édité complètement par le P. Mandonnet dans *Siger de Brabant*. Louvain 1908, T. II, pp. 1-25] attribué faussement à Gilles de Rome, mais dû vraisemblablement, d'après Mandonnet [*Op. cit., Introd.*, p. XXVII], à un dominicain de l'école Espagnole et datant probablement de la fin du second tiers du XIII^e^ siècle. — Sur les nombreuses et graves erreurs relevées par les Docteurs Scolastiques chez Aristote, Cf. Salvatore Talamo : *L'Aristotélisme de la Scolastique*. Paris 1876. Seconde Partie. Chap. II-III.

même donné dans des contre-vérités : on les voit en effet se rétracter souvent, et souvent encore se contredire les uns les autres ; qu'on lise, par exemple, pour s'en convaincre, Saint Augustin et Saint Jérôme (1). S'il en est ainsi des plus grands docteurs de la pensée sacrée et profane, que sera-ce des autres dont le nom est moins fameux ! Le vrai nous échappe par sa profondeur et nous dépasse par sa sublimité, comme l'écrit si bien la plume « élégante » du vieux Sénèque, et nous avons beau faire, il ne cesse pas de fournir (2) ; sans compter que l'homme n'est pas seulement imparfait pour un objet aussi parfait, il est encore déchu de sa naturelle rectitude, et nous avons assez parlé déjà des erreurs et lacune de la connaissance humaine pour ne plus y revenir (3). Ce qui indigne Bacon, c'est d'entendre dire autour de lui que cette vérité, qui est pour nous naturellement obscure et se trouve obscurcie encore par la malice humaine, est en son temps définitivement faite, et qu'on la rencontre à Paris dans l'enseignement et les ouvrages d'un maître qui jouit d'une autorité dont le Christ lui-même n'a jamais joui, Maître Albert, — double blasphème, à l'égard de la vérité, d'un homme qui non seulement enseigne comme si personne n'avait jamais enseigné avant lui, mais enseigne encore comme si personne ne devait plus enseigner après lui et mieux que lui (4) !

Le Savoir est imparfait toujours ? Il faut donc le compléter et le reviser sans cesse, et c'est ce qu'avaient bien compris ces philosophes dont nous notions à l'instant l'insuffisance. Aristote augmenta et corrigea la science de ses devanciers ; il fut revisé et corrigé lui-même par Avicenne, auquel Averroës rendit le même office, et l'on trouve le même exemple chez les Pères (5) : si tous, saints et philosophes avaient vécu jusqu'à nos jours, ils se seraient toujours complétés et amendés les uns les autres (6). Imitons-les suivant les préceptes ou les conseils de Platon, de Boèce, de Saint Augustin et de Sénèque (7), et cela, avec les sentiments qui les ont

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 14-15. — On aurait mauvaise grâce dès lors, ajoute Bacon, à m'attaquer, au nom des Pères, dans mes plans de réforme de l'étude théologique : *Op. Tert.*, p. 28.

(2) *Op. Tert.*, p. 6.

(3) Cf. *Première Partie*, chap. II, § I.

(4) *Op. Tert.*, p. 30; — *Compend. Philos.*, p. 429. — Cf. *Première Partie*, chap. II, p. 92, note 1. — Les attaques de Bacon contre Albert le Grand et les autres grands docteurs contemporains, trouvent ainsi quelque excuse dans le double sentiment qu'il a de l'avenir et du passé du savoir. Cf. *Op. Maj.*, III, p. 17.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 14-15.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 27.

(7) *Op. Maj.*, III, p. 16.

animés eux-mêmes (1), sentiments de respect et de modestie, car ils sont plus grands que nous, de reconnaissance, car nous sommes leurs débiteurs, d'excuse aussi, car ils ont apporté leur contribution au savoir suivant les ressources de leur temps (2), c'est-à-dire mieux que leurs prédécesseurs et moins bien que nous, si nous savons nous comporter à leur égard comme ils se sont eux-mêmes comportés à l'égard de leurs devanciers (3); le temps nous engage donc à faire plus qu'eux et mieux qu'eux, et nous avons beau être les plus jeunes, nous sommes tenus à être plus avancés en Sagesse sous peine d'être des ânes, si nous héritons de leurs travaux sans les compléter et les parfaire (4). Mais le moyen de parfaire ainsi le savoir, sans la pratique de la méthode parfaite ? C'est l'expérience qui critiquera sans cesse l'erreur et fournira sans cesse le vrai, l'expérience, suivant les vérités en cause, des sens extérieurs ou celle de l'illumination intérieure. Si donc à la connaissance des langues qui nous fait prendre conscience du contenu de la pensée traditionnelle, nous ajoutons l'exercice des deux expériences qui nous donne la science de ce patrimoine, nous serons les auteurs que nous devons être à l'égard de nos descendants pour répondre à ces auteurs que les meilleurs de nos devanciers ont été pour nous : encore une fois l'autorité est, du fait de cette grande loi de la solidarité sapientielle qui s'appelle l'universelle tradition du savoir, une méthode nécessaire, et elle sera, nous le verrons (5) en mettant chez Bacon au point définitif de sa doctrine, ses idées sur la méthode, le premier pas de toutes les démar-

(1) *Ibid.*, pp. 13; 16; 17; 26; 28; — *Compend. Phil.*, p. 439.

(2) *Op. Màj.*, III, p. 68; — *Op. Tert.*, p. 24. — Cf. S. Thomas : *Metaphys.*, Lib. II, Lect 1 ad finem : « Est autem justum ut his quibus adjuti sumus in tanto bono, scilicet cognitione veritatis, gratias agamus ». A rapprocher aussi des paroles de Bacon, les paroles d'Averroës : « Ce qui sera conforme à la vérité, nous le recevrons d'eux (les philosophes) avec joie et reconnaissance; ce qui ne sera pas conforme à la vérité, nous le signalerons pour qu'on s'en garde, tout en les excusant ». Cité par L. Gauthier : *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapport de la religion et de la philosophie.* Paris 1909, p. 55.

(3) Il est intéressant de constater comment Roger excuse lui-même les Pères d'avoir jeté sur la philosophie leurs anathèmes et d'avoir par exemple préféré Platon au Stagyrite [*Op. Maj.*, III, pp. 28-33; — *Op. Tert.*, p. 29; — Cf. Salvatore Talamo. *Op. cit.*, Seconde Partie, chap. VI]. — Aristote de son côté n'est pas « diminutus » pour avoir ignoré plusieurs prédicaments : *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 180.

(4) « Quanto juniores, tanto perspicaciores, quia juniores, id est posteriores successione temporum ingrediuntur labores priorum » : *Op. Maj.*, III, p. 14; — *Metaphys.*, p. 5. — C'est retournée dans son expression, la fameuse pensée du chancelier Bacon, « Antiquitas saeculi, juventus mundi », que nos deux homonymes doivent à Sénèque.

(5) Cf. *La Synthèse doctrinale de R. Bacon.* Chapitre I, § I : L'idée synthétique de la méthode.

ches de la méthode certificatrice : mais elle ne fait savoir ainsi qu'autant qu'elle est finalement chez l'auteur non seulement l'autorité du Dieu de la Révélation primitive, mais aussi, puisque l'expérience extérieure ne saurait jamais se suffire, l'autorité du Dieu de l'illumination intérieure, et c'est à cette autorité là que Roger Bacon voudrait, comme il dit, tout ramener (1), en protestant qu'il ne condamne pas n'importe quelle autorité, quand il dénonce le crédit, usurpé à ses yeux, de ses plus grands contemporains ; une autorité ainsi consacrée dispense au raisonnement un lustre magnifique (2) ; que dis-je ? elle dispense à ce point de l'expérience, que pratiquer l'expérience, c'est bien souvent, comme nous l'avons remarqué déjà, pour notre docteur de la méthode expérimentale, pratiquer les auteurs qui ont pratiqué l'expérience (3), auteurs dont il lui arrive même, conformément d'ailleurs à une maxime qu'il emprunte au Stagyrite (4), de célébrer vraiment avec trop d'intempérance (5) les titres prétendus de crédit.

Voilà le progrès : il consiste à reviser et enrichir le savoir de ceux qui nous précèdent, en découvrant, sur la base de cet acquis, des vérités qui sont alors proclamées nouvelles, et Roger Bacon pense là-dessus comme bien d'autres penseront après lui (6) et comme pensaient déjà les grands docteurs de son temps, lesquels n'étaient pas du tout sans avoir l'idée et le sentiment du progrès (7); mais il pense autre chose encore, s'il est établi que toute vérité a été, de par la Révélation primitive, enveloppée dans la Sainte Ecriture, et c'est à propos de l'Ecriture, ne l'oublions pas, et jusqu'à nouvel ordre, pour la servir dans ses deux sens, littéral et spirituel,

(1) *Op. Maj.*, III, p. 34 : « Vellem omnia reduci ad auctoritatiem solidam et sensum sapientum et expertorum ».

(2) *Op. Tert.*, p. 9; — *Compend. Theolog.*, pp. 25-26.

(3) C'est pourquoi on ne saurait sans quelque injustice, croyons-nous, lui reprocher comme l'a fait Rashdall et après lui, Manser, de se contredire absolument, quand il montra à l'aide de l'autorité, l'infirmité de l'argument d'autorité. Il s'en prend alors en effet à la fausse autorité et se réclame, en la critiquant, de l'autorité des auteurs dont il sait qu'elle est fondée sur l'expérience.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 168.

(5) C'est le cas par exemple d'Alhacen en Optique : *De Multiplicat. Specierum*, pp. 513; 520.

(6) Cf. Delvaille : *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du* XVIII^e *siècle*. Paris 1910, p. 724. L'auteur nous assure pourtant (p. 734) que Bacon ne doit rien à son milieu !

(7) Ainsi Albert le Grand : *De Elenchis*. Lib. II. Trait. V., cap. III; — *Ethica*. Lib. I, tract. VI, cap. X; — Thomas d'Aquin : *I II^ae* Quaest. XCVII art 1; — *De Anima*, Lib. I, Lect. 2; — *Metaphys*. Lib. II, Lect. 1; — *Politiq*. Lib. III. Lect. 8, § 1; — S. Bonaventure : *In II lib. Sentent.*, Dist. XXIII, art. 2, quaest. 1. — Cf. Salvatore Talamo : *Op. cit.*, Première Partie. Chap. V-VI; — Mandonnet : *Siger de Brabant*. Louvain 1911, p. 146-147.

que nous pratiquons les deux expériences sur les données de la Nature et de la Littérature profane et sacrée : le progrès consiste pour lui dans le développement du patrimoine sapientiel, de telle sorte que la progression dans le savoir, c'est comme une régression vers le savoir encyclopédique des Saints Patriarches et Prophètes, et que le vœu de l'homme en quête de vrai serait de dresser, de cette Sagesse totale, un inventaire de plus en plus fidèle et exhaustif, conception, certes, qui n'est pas plus celle qu'on rencontre, communément du moins, au XIII^e^ siècle, qu'elle n'est surtout maintenant la nôtre.

Que si l'on cherche à mieux définir encore les rapports de cette Révélation qui est comme la matière même du Progrès avec cette double expérience qui en est l'âme, l'on voit que le dernier mot appartient au dépôt de la Révélation primitive (1) et au dépositaire de cette Révélation, car, dès lors qu'une chose est vraie, elle ne peut pas ne pas être contenue dans l'Ecriture, et si elle ne lui est pas conforme, elle ne peut être vraie (2), et d'autre part l'Eglise dans la personne de son chef visible a tout à connaître de ce qui se sait et de ce qui se fait dans le monde, et c'est à elle qu'il appartient de promouvoir la vérité comme la vertu (3). Et il est toujours possible de s'assurer que les vérités de la Nature et celles de la Littérature profane sont contenues dans l'Ecriture, et d'authentifier ainsi le progrès : le tout est de procéder à ces adaptations ou analogies opportunes que nous rencontrons tant de fois mentionnées sous la plume de notre Bacon (4) et dans lesquelles les mystiques sont passés maîtres, toutes interprétations dont reste juge le magistère de celui qui dans la Cité chrétienne est, au dire de Roger, comme un Dieu humain. Encore une fois, l'Ecriture dont la Nature est comme une illustration sensible qui s'offre à nos regards humains, et la Littérature profane comme une suite d'éditions plus ou moins fidèles et fragmentaires, est finalement la source et la norme de tout savoir, et douter de cette valeur et signification respectives des deux expériences et de la Révélation dans l'œuvre du progrès, serait donner dans le

(1) C'est ce qu'a bien compris, — sinon bien rendu — un historien comme Werner, en parlant « du contenu substantiel de la vérité révélée auquel l'intelligence critique ne saurait porter atteinte » [*Die Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des Roger Baco*, dans *Sitzungsberichte der philosoph. histor. Klasse d. Kais. Akad. d. Wissenschaften*. Wien. Bd 93, p. 493] ; mais il voit ailleurs dans la fonction critique des deux expériences, l'autonomie rationnelle de l'esprit !

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 37 ; 69 ; — *Op. Tert.*, p. 73.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 70-71 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 227-228 ; — *Op. Tert.*, p. 51 ; — *Ibid. fragm. Duh.*, p. 172.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 51 ; — *Op. Tert.*, pp. 81-82,... etc. — Cf. Chapitre précédent, § II.

blasphème des deux vérités que condamne précisément la doctrine du même Révélateur pour la vérité philosophique et la vérité thologique, ou serait tout au moins tenir pour un ordre du vrai inverse de celui pour lequel tient chez Bacon l'homme d'Eglise et l'homme de foi.

Si le progrès consiste ainsi à épuiser de plus en plus le trésor de la Révélation en puisant toujours davantage dans les deux trésors de la Littérature et de la Nature, sa loi est manifeste : c'est de tout savoir, en fait de sagesse humaine et naturelle, pour la Sapience chrétienne, et de parfaire par cette Sapience tout notre savoir. C'était en effet la loi du savoir révélé, puisqu'il est avéré que Dieu nous a conféré aux origines de l'humanité toute la vérité de la philosophie afin seulement qu'elle serve les fins de la vérité divine et qu'elle trouve dans ce service sa plénitude et son honneur (1) ; ce fut à travers l'histoire, toute la loi du savoir transmis, car il suffit de se rappeler que les Saints Patriarches et Prophètes, conformément aux desseins du Dieu de la Révélation primitive, ont enfermé dans les Livres sacrés qu'ils nous laissèrent, toutes les vérités naturelles et humaines, et dans leurs livres proprement philosophiques, nombre de vérités divines (2), pour en conclure que les Philosophes ne purent recevoir d'eux la philosophie pure et simple : sans compter l'apport de leurs révélations personnelles (3), ils connurent avec et dans la vérité philosophique, nombre de vérités de la foi chrétienne et quelques-unes des plus sublimes, à tel point qu'ils travaillèrent comme les Saints Patriarches et Prophètes à ramener la Sagesse de la Philosophie à la Sapience divine et que c'est pour cela finalement qu'ils entreprirent de si multiples et si lointains voyages, à la recherche, partout où elles avaient fleuri et fleurissaient encore, des vérités émises par la pensée profane ou sacrée : admirables migrations des Sages qui se rendaient à l'envi vers le berceau de l'antique et parfaite Sagesse, à la lumière d'une étoile, celle de la foi chrétienne ! Aussi bien telle doit être la loi du savoir qu'il nous faut transmettre (4) ; autrement si nous ne savions pas toujours plus de choses humaines et naturelles pour mieux savoir les choses divines et surnaturelles, notre pusillanimité serait une

(1) Cf. *Première Partie*, chap. IV, § I.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 72.

(3) Citons à ce propos les paroles correspondantes de Newmann [renouvelées d'ailleurs des PP. de l'Eglise dont surtout Saint Augustin qui avait fait école sur ce point particulièrement chez Abélard : *Theolog. Christ.*, II, 406-407] : « La littérature, la philosophie, la mythologie païennes bien comprises, n'étaient qu'une préface de l'Evangile : les poètes et les sages de la Grèce étaient en un certain sens des prophètes, car à ces bardes divins des pensées supérieures à leurs pensées étaient départies ». Cf. Dimnet : *Newmann écrivain*, dans *Revue du Clergé français*, T. XL, p. 168.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 69-70.

faute et deux fois un péché à l'égard de Dieu : un manque de foi dans la vérité de la foi, un manque de foi dans la vérité de la philosophie dont toute la raison d'être est de servir la vérité divine ; un chrétien ne saurait avoir peur de la vérité, où qu'elle soit et quoi qu'elle dise, et il cherche toujours à progresser en elle afin de lui faire confesser la foi chrétienne, ce qui lui revaut par surcroît d'aller plus avant encore dans la connaissance de la vérité naturelle une fois qu'il l'a élevée, comme dit Bacon, à l'état théologique.

Et ces deux progressions sont assurées, car la nature du progrès, après nous avoir éclairés sur la loi, nous est un gage aussi de son avenir. Certes l'homme ne pourra jamais se libérer totalement des causes d'ignorance et d'erreur qui se confondent avec sa nature même : rien de parfait ne peut être son œuvre, et vivrait-il des siècles, qu'il n'arriverait jamais à un savoir complet et définitif (1). Mais la Sagesse encyclopédique a été originellement donnée à l'humanité, et parce qu'elle constitue comme le patrimoine dont toute la tâche des générations consiste à monnayer les richesses, l'homme est sûr de la possession d'une chose dont il a ainsi la propriété. S'il ne manque pas à la Sagesse, la Sagesse ne lui manquera jamais, et toujours il pourra croître en elle, en étendant son étude jusqu'aux limites comportées par les possibilités des temps (2). La vérité s'est accrue peu à peu jusqu'à nous (3) ; elle a rencontré et elle rencontrera encore bien des difficultés et des résistances (4), mais elle en triomphera toujours et elle grandira jusqu'aux temps de l'Antéchrist (5), pour se parachever alors avec la victoire du Christ dans la lumière de la gloire hors de laquelle l'humanité n'aura jamais de certitude définitive (6).

On a parlé, à propos de cette doctrine de la Révélation et de la Tradition, de Traditionalisme et de Fidéisme (1). Ce sont là des noms bien modernes pour une pensée qui n'est pas en effet sans rapports avec celle des fidéistes et des traditionnalistes, et tous ces rapports ont été ou peu

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 23, 69, 70.
(2) *Op. Maj.*, III, p. 69; — *Op. Tert.*, p. 83; — *Compend. Phil.*, p. 440.
(3) *Compend. Phil.*, p. 429.
(4) *Op. Tert.*, pp. 28-29.
(5) *Op. Maj.*, III, pp. 20-22.
(6) *Ibid.*, p. 23.
(7) Hadelin Hoffmans : *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, dans *Archiv für Geschichte der Philos.*, 1907. Bd XX, pp. 204; 207-208; 211-212; — Idem: *Roger Bacon. L'intuition mystique et la science*, daas *Revue Néo-Scolastique*. Août 1909, p. 396-397. — Cf De Wulf: *Histoire de la Philosophie médiévale*. Louvain 1912, p. 495.

s'en faut assez relevés (1) pour que nous y revenions encore nous-mêmes. Remarquons plutôt la singulière façon de « fonder » [c'est le mot même de Bacon (2)] la connaissance humaine, dont toute l'étude revient alors à une critique historique dans laquelle il s'agit d'authentiquer la Révélation primitive et toute la tradition ensuite du savoir, à grand renfort d'érudition : ce sont là « les grandes difficultés » dont nous parle notre docteur, et elles n'ont rien en vérité des difficultés de cette fameuse critique de l'entendement humain qui sera celle de la Philosophie moderne (3) ; mais

(1) On n'a pas assez remarqué par exemple que le langage pour Bacon n'a pas été conféré par Dieu pour qu'il puisse par son moyen nous conférer le savoir, suivant l'étrange aphorisme de De Bonald, mais est bien le fait de l'homme (*Op. Tert.*, p. 102), [encore qu'il faille dire des langues qu'elles servent à transmettre le savoir révélé]; et on a mal remarqué par exemple, comme l'a fait De Wulf, [*Op. cit.*, p. 495, note 2], que la Révélation pour Bonald est « primitive », alors que pour Bacon « la révélation illuminatrice divine est spéciale et varie d'homme à homme », — erreur naturelle quand l'on confond les illuminations de la Révélation originelle, les illuminations universelles de la révélation commune de Dieu intellect agent des âmes et les illuminations privilégiées des révélations spéciales ou intérieures. La Révélation primitive n'en apparait pas moins pourtant chez Roger Bacon comme une somme d'illuminations spéciales dispensatrices de la sagesse intégrale et réparties à des individualités de choix comme les SS. Patriarches et Prophètes sur une ère donnée qui semble aller bien au delà d'un millénaire, jusqu'à ce que l'encyclopédie soit consommée, grâce notamment à la longévité des bénéficiaires qui expérimentèrent, tels certains Patriarches ou leurs fils, chacun suivant leur spécialité. Et c'est grâce aussi aux lumières spéciales de l'illumination intérieure que nous pouvons progressivement nous certifier le contenu de la vérité originellement révélée et traditionnellement transmise, l'expérience de l'illumination intérieure (avec celle, subordonnée, des sens extérieurs) se comportant ainsi à l'égard de la certitude comme son critère et sa cause directe, et la Révélation de son côté se comportant d'une part comme son organe premier et le fondement dont il faut partir (le primat de l'enseignement, dépositaire et truchement de la Tradition), puisqu'elle est en quelque sorte le lieu de toute vérité, et d'autre part comme sa dernière garantie et la norme définitive à laquelle il faut revenir, puisqu'est fausse toute vérité contraire, « si aliqua sapientia est huic contraria, erit erronea ». C'est ce qu'a vu assez bien un historien comme Hadelin Hoffmans [*art. cit.*, pp. 210-212], mais pourquoi voit-il Roger Bacon tomber dans le subjectivisme du sens individuel [*Rev. Néo-Scolastique, art. cit.*, p. 497], Roger Bacon, l'humaniste fervent et l'expérimentateur fidèle dont l'érudition vient allier les données de la littérature profane aux vues mystiques de l'Ecriture et dont l'expérience des sens extérieurs sait ramener du ciel sur la terre l'expérience de l'illumination intérieure.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 53; — *Op. Tert.*, pp. 79-80; — *Hist. Review*, p. 508,

(3) Elles répondent bien en effet à l'esprit du Moyen Age qui concevait volontiers la vérité comme une réalité déjà appréhendée et exprimée, comme une sorte de document traditionnel qu'il s'agissait d'inventorier et de développer. Cf. Clemens Baeumker : *Die Europaeische Philosophie des Mittelalters*,

elles ont leur intérêt, et elles nous montrent comment Roger Bacon faisait son profit de toute cette histoire de la pensée humaine (1), qu'on retrouve dans le premier traité de cette volumineuse *Somme de Philosophie* attribuée longtemps à Robert Grosseteste (2) et reconnue maintenant comme l'une des œuvres les plus caractéristiques de l'école d'Oxford au XIII^e^ siècle (3) et aussi comment il savait s'inspirer des Arabes dont c'est la thèse en effet, constituant ce qu'on appelle leur philosophie illuminative, d'enseigner la révélation et la tradition du savoir par le ministère des grands philosophes (4). Surtout nous admirons cette idée de l'histoire jumelle de

dans *Die Kultur der Gegenwart. Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Berlin 1909, Bd V, p. 291.

(1) Jean de Salisbury avait tracé déjà comme une histoire de la philosophie, et il en était de même, à l'époque de Bacon, de Vincent de Beauvais, Les sources en tous cas auxquelles Roger fait appel ici dans son histoire, sont, nous l'avons noté déjà, en dehors de la Sainte Ecriture, Josèphe, Aristote dans le *Secret des Secrets*, Averroës, Ptolémée et Albumazar qui sont cités pour établir le fait de la Révélation primitive encyclopédique; quant à la tradition du savoir proprement dite, Clément d'Alexandrie, Pierre Comestor, Vincent de Beauvais, Isidore, la chronique de Cluny, les chroniques de la Grande-Bretagne, Bède, Cicéron et surtout Saint-Augustin dans sa *Cité de Dieu*.

(2) Ludwig Baur : *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, dans *Beiträge z. Geschichte der Phil. des Mittelalt.*, Bd IX, pp. 275-290; — Cf aussi idem : *Die Philosophie des Robert Grosseteste auf die wissenschaftliche Richtung des Roger Bacon*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 54.

(3) Cf Baur : *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, p. 26*. — Loin d'être l'inspiratrice des idées correspondantes de Bacon, elle en serait au contraire inspirée [Cf Little: *Roger Bacon Life and Works*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 28], et elle serait l'œuvre, à n'en pas douter, d'un disciple du Docteur Admirable, au dire de Duhem qui donne en effet de bonnes raisons: la curieuse théorie de « la nature universelle » pour expliquer les expériences du vide et le mouvement des projectiles [E. Duhem: *Roger Bacon et l'horreur du vide*, dans *Roger Bacon Essays*, pp. 269-273], l'horoscope du Déluge, les idées si caractéristiques de la matière et de la forme inspirées d'Avicebron, l'appréciation portée sur Albert le Grand et Alexandre de Halès, la tentation de disculper Aristote d'avoir enseigné l'éternité du monde, une idée bien baconienne unique à l'époque, les mêmes idées astronomiques, etc... [P. Duhem: *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris 1913-1917, T. III, p. 460 sq]. — Il serait bon par ailleurs de se reporter au « *Floriloquium Philosophorum* » du maître franciscain contemporain d'Oxford, Jean de Galles [Cf A.-G. Little: *The grey Friars at Oxford*. Oxford 1892, p. 145] pour s'assurer si Roger Bacon s'en inspire ou l'inspire.

(4) Cf Carra de Vaux: *Gazali*. Paris 1902, p. 230. — L'on ne peut s'empêcher par exemple de rapprocher la façon dont Roger conçoit l'économie historique de cette Révélation plus que millénaire, de la théorie arabe du « Pôle » selon laquelle il y a sur la terre des hommes qui sont pour ainsi dire des centres d'illumination, le plus grand de ces hommes étant le Pôle

la pensée religieuse et de la pensée philosophique, réglée par les desseins de la Providence illuminatrice, ce sentiment profond de la continuité historique, cette notion de la fraternité universelle dans la communion au même savoir (1), cette conception de l'impérieuse nécessité du progrès, du sens de son évolution et de la certitude de son avenir, etc..., et nous songeons à leur propos aux hommes que nous sommes, suivant la parole de Bernard de Chartres rapporté par Jean de Salisbury (2), des nains assis sur des épaules de géants, ou encore à l'homme de Pascal qui apprend éternellement, surtout au Saint Augustin du « De Civitate Dei » dont procède en effet ici notre Bacon (3), et au Bossuet du « Discours » qu'il précède à sa manière de quatre siècles dans l'histoire.

[Cf Carra de Vaux: *Le Mahométisme: le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam.* Paris 1897]: c'est un tel centre que serait pour Roger Bacon le grand roi Salomon qui a en effet bénéficié personnellement de la révélation intégrale du savoir et a irradié par la suite, à travers la tradition, ses illuminations encyclopédiques.

(1) *Op. Maj.*, I, p. 266; 268; — *Op. Maj.*, II, p. 237; — *Op. Maj.*, III, p. 21; — *Op. Min.*, p. 316.

(2) *Metalogicus* III, 4: « ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea ».

(3) Cf *De Civitate Dei*, Lib. IX et X. — Roger Bacon en procède quant à maints matériaux de son histoire et quant à l'esprit surtout de cette histoire de la pensée humaine dont tout le progrès consiste à servir de mieux en mieux la vérité divine en édifiant de plus en plus la vérité humaine en elle, — idée théologique de l'histoire qui revient d'autant mieux au thème du *De Civitate Dei* que ce savoir dans lequel nous progressons est pour l'Eglise un principe d'action et de gouvernement universel (Cf *La Synthèse doctrinale de R. Bacon*, chap. III : *Le Savoir et la Cité chrétienne.*

CONCLUSION

L'Illumination et son esprit doctrinal

Il s'agit, pour conclure, d'exprimer de toute cette doctrine de l'Illumination, l'inspiration qui circule en elle et qui l'anime ; cet esprit aussi bien transparaissait déjà, quand nous cherchions à définir, à travers l'économie de notre doctrine, le thème unique qu'elle met en œuvre (1), mais nous sommes mieux à même de le déterminer et caractériser maintenant que les trois illuminations nous ont montré l'une après l'autre tout ce qu'elles contiennent : c'est le pur mysticisme. Mystique en effet, l'illumination intérieure l'est dans ses degrés et dans son expérience, et l'on sait assez à quel point et de quelle manière ; mais l'illumination générale comme l'illumination primitive et traditionnelle ont aussi leur mysticisme, et c'est le moment de reconnaître à chacune leur pas dans cette allure si bien marquée de la pensée baconienne.

Le Dieu de l'illumination universelle est, au dire des Philosophes, l'intellect agent commun des âmes. Non point qu'il faille entendre par là que Dieu soit dans nos âmes leur intellect actif, comme s'il entrait en union avec leur intellect possible et habitait ainsi en elles : il reste à leur égard sur sa transcendance, et l'on se rappelle à quel point Roger Bacon y tient, de telle sorte que l'illumination générale n'est point ici mystique au sens et au degré où le sera l'illumination intérieure ; mais dès lors que Dieu est au-dessus de nos âmes une substance intellective qui rayonne sur elles, et rayonne en faisant surplomber sur leur intellect passif directement la lumière de sa splendeur (2), l'on reconnaît pourtant dans ce mode d'être à l'égard du divin et de connaître par le divin, la marque du mysticisme :

(1) Cf *Première Partie:* Conclusion.

(2) « Influxit in animos eorum et eosdem superillustravit » ; — « intellectus agens in animas nostras » ; — « supersplendens ».

nous tenons immédiatement à Dieu, et immédiatement de Dieu nous tenons notre connaissance, et les Arabes sont même allés plus loin, jusqu'à enseigner pour l'homme la possibilité naturelle de s'édifier graduellement dans l'Intellect actif jusqu'à la conjonction parfaite de l'extase ; c'est la doctrine mystique de « l'Ichrâq », mais Bacon ne nous dit rien d'elle, encore qu'elle l'inspire quand il enseigne l'illumination dans la formule philosophique d'un Dieu intellect agent de nos âmes, et elle ne sera plus autant en cause, quand il enseignera les sept degrés de l'illumination intérieure, toute surnaturelle.

Que si nous passons maintenant de la formule profane à la formule sacrée de notre illumination, nous voyons s'accentuer et se préciser singulièrement son mysticisme. Plus ici d'intellect agent illuminateur, mais le Verbe divin lui-même, suivant la parole fameuse de l'Apôtre reprise par la tradition tout entière : de même que Dieu ne saurait connaître sans connaître par son Verbe, parce qu'en se contemplant lui-même, il l'engendre et qu'il produit tout par lui de ce qui existe, de même l'homme ne peut rien connaître que par le Verbe de Dieu, splendeur du Père et lumière de tout ce qui est intelligent et intelligible, et cette illumination s'opère en nous par l'irradiation sur nous des exemplaires divins : comme l'a si bien dit Augustin, nous connaissons tout en fait de vérité dans les idées éternelles. Entendons-nous bien : quand Dieu nous illumine ainsi sous les rayons de ses immuables idées, nous ne sommes pas davantage en lui, le voyant lui-même et voyant tout en lui, qu'il n'était tout à l'heure en nous comme une partie de notre âme, quand il nous illuminait au titre d'intellect actif ; l'interprétation de Bacon n'est point mystique jusqu'à ce degré (1), mais elle l'est en deçà autant qu'elle peut l'être, car elle se garde bien de descendre jusqu'à l'interprétation minimiste qui entend la vision dans les idées éternelles dans le sens seulement d'une vision à laquelle concourent l'intelligence et l'intelligible en tant que reflets seulement tous deux et participations des exemplaires divins : voir dans les idées éternelles, c'est à défaut d'une interprétation exhaustive et littérale de la pensée d'Augustin, au moins voir sous l'efficience des idées éternelles elles-mêmes, ce qui est bien ouvrir le plus largement possible à une connaissance naturelle la voie du mysticisme. Mais il faut insister encore et

(1) C'est ce que n'a point compris, nous le savons, un historien qui nous parle de la connaissance opérée sous la vertu de cette illumination comme d'une intuition mystique, confondant encore une fois illumination universelle et illumination intérieure et comprenant mal l'interprétation baconienne de la vision dans les idées éternelles. Cf Hadelin Hoffmans : *Roger Bacon. L'intuition mystique et la science,* dans *Revue Néo-Scolastique.* Août 1909.

bien peser la densité mystique de cette formule de l'illumination empruntée par notre Docteur à l'Augustinisme du temps. Le Néoplatonisme se plaisait à feindre l'âme à l'horizon de deux mondes, figure et idée que nos Augustiniens du XIII^e^ siècle reprirent avec ferveur en se tournant après Plotin et avec Augustin plus spécialement dans l'âme vers celui des deux versants qui regarde le monde intelligible et le divin. Epris comme ils l'étaient, suivant la formule de Saint Bonaventure, de considérations sapientielles, ils s'attachaient à cette impression des idées divines ; c'était pour eux une impression telle sur nos esprits que les idées éternelles nous touchaient elles-mêmes et que nous les touchions nous-mêmes, sans qu'elles fussent pourtant encore une fois vues par nous quand nous étions mûs ainsi par elles ; d'où cette conclusion : l'éminence ou sublimité de ce contact immédiat conférait à l'action divine illuminatrice une certaine individualité qui la distinguait des autres dans le réseau du concours général divin et la consacrait pour cette raison « spéciale », mettant ainsi en vedette chez elle son caractère mystique. Roger Bacon reprend en somme lui-même l'expression (1) qu'on chercherait en vain avant le milieu du XIII^e^ siècle chez les docteurs qui tenaient fidèlement pour Augustin ; Augustiniste fidèle, il lui confère donc le même sens que les Augustiniens lui reconnaissaient alors — nous sommes en 1267 — et allaient de plus en plus lui reconnaître en la vulgarisant dans leur école et en raffinant sur elle pour faire pièce à l'interprétation des docteurs nouveaux ; d'où il appert bien qu'il a cherché, par les voies de cette intimité causale, à nous édifier en Dieu dans la connaissance autant que le permettait l'ordre naturel du connaître, ce qui est en vérité mettre encore l'accent mystique sur une illumination revêtue déjà autant qu'elle pouvait l'être avec sa double formule, profane et sacrée, du sceau du mysticisme. S'est-il même arrêté en si bonne voie, et n'a-t-il pas donné, à propos de cette idée de l'illumination universelle, dans un mysticisme plus profond que la plupart des Augustinistes de son temps ? Son interprétation de la vision dans les idées éternelles demeure ; mais elle nous semble fort être à l'usage seulement de sa doctrine générale de l'unité du savoir pour laquelle en effet elle se trouve suffire ; elle est en lui la solution impersonnelle en quelque sorte de l'homme d'une thèse, la thèse d'une école, non celle de son cœur d'Augustinien fervent ; disons le mot, elle est, faute de pouvoir enseigner mieux explicitement, un moindre-aller, et puisqu'il entend tenir fidèlement pour le Maître en un temps où tant d'autres lui sont, comme il le déplore, infi-

(1) Quand il nous parle une fois à son propos « d'une certaine illumination divine » *Op. Tert. frag. Duhem*, p. 167. — Cf *Première Partie*, chap. II, § II, p. 108-114 ; — *Seconde Partie*, chap. V, § I, pp. 186-187.

dèles, la vision dans les idées éternelles ne serait-elle pas en définitive pour lui la vision dans les idées éternelles elles-mêmes, une vision d'ailleurs que d'autres enseignaient alors au su de tous ? L'intuitionnisme était si bien le vœu de sa pensée qu'à l'illumination universelle se joignait aussitôt chez notre docteur une autre illumination où l'intuition pouvait cette fois jouer son rôle, l'illumination intérieure, et c'est pourquoi, croyons-nous, l'on peut dire du mysticisme de cette seconde qu'il est annoncé déjà par la première : l'idée baconienne de l'illumination générale est dans ses deux formules, et plus dans l'une que dans l'autre, hautement mystique.

Il n'y a pas jusqu'à cette idée d'une illumination que nous avons qualifiée du nom d'illumination primitive et traditionnelle, qui n'ait, elle aussi, une saveur bien marquée de mysticisme. N'est-ce pas en vérité l'esprit mystique qui l'inspire, quand elle fait descendre de la libéralité divine la Sagesse encyclopédique comme une autre manne distribuée à l'humanité primitive dans la personne des SS. Patriarches et Prophètes ? quand elle nous fait assister, à travers l'espace et surtout le temps, à la tradition de ce savoir révélé, la vérité philosophique transmettant la vérité théologique et la vérité théologique la vérité philosophique, en témoignage toutes les deux de leur commune origine et de leur fin commune ? quand enfin la vérité une fois parvenue jusqu'à nous, tout se passe comme si nous tenions nous-mêmes à travers les âges au Dieu de la Révélation primitive, en tenant de lui de proche en proche le savoir transmis ? Indissolublement, l'illumination traditionnelle va de pair dans l'humanité tout entière, mais sous la forme anonyme de l'enseignement, avec cette illumination directe dont Dieu suivant la parole de l'Evangéliste, gratifie chaque homme qui vient en ce monde, et elle est mystique comme elle, sinon autant : nos trois illuminations ont bien leur mysticisme propre, et dès lors qu'elles concourent à l'unité d'une même doctrine, elles se rencontrent dans un même esprit auquel on pourrait donner le nom d'Illuminisme mystique ou de Mysticisme illuminatif.

Ce n'est pas tout encore : Dieu révèle la vérité, mais la vérité révèle le divin, la vérité surnaturelle, c'est entendu, dont l'objet est de nous faire connaître, comme dit Bacon, les mystères de la volonté divine, mais la vérité naturelle aussi, car c'est là providentiellement son imprescriptible mission. « Toutes choses, écrira plus tard Pascal à Mlle de Roannez (1), couvrent quelque mystère, toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. » Telle était bien la pensée du Docteur Admirable, mais avec quelle

(1) *Lettres à Mademoiselle de Roannez*, édit. Brunschwicg, p. 215.

rigueur et quelle plénitude ! Non pas seulement en ce sens alors classique que les créatures nous élèvent à la connaissance du Créateur — notre docteur enseignait comme les autres cette preuve de l'existence de Dieu (1), — non plus aussi en cet autre tout philosophique que les choses « décomposent la pure et simple lumière des idées créatrices dont elles sont le trouble reflet » et que les connaître est dès lors appréhender en somme les formes expressives du divin — l'interpréter ainsi à l'instar de Werner (2), serait séculariser indûment sa pensée, — mais en ce sens éminemment mystique que la vérité, humaine et naturelle, n'est en effet qu'une figure ou apparence qui recouvre et symbolise une vérité toute spirituelle ou surnaturelle (3) : la Nature et la Littérature sont tout entières une révélation du divin, et c'est pourquoi une illumination spéciale peut seule nous faire connaître le dernier mot de leur vérité, mais c'est pourquoi aussi toutes les ressources de l'expérience et celles d'une culture généreusement humaine doivent être mises en œuvre pour faire luire, sous l'enveloppe mieux connue des choses du monde telles qu'elles se manifestent à nos sens, et sous celle des pensées de l'homme telles qu'elles se trouvent consignées dans les lettres profanes, leur divine intelligibilité : Roger Bacon est bien le mystique que nous disions (4), un mystique à sa manière, la manière largement humaniste et scientifique.

On ne peut pas ne pas se demander pourtant si dans ce mysticisme, la manière préjuge aussi de la mesure, et si Roger Bacon vraiment ne s'applique à la science de la nature et à l'érudition profane que pour alimenter par elles son expérience spirituelle : dans cet appel à toutes les ressources de l'expérience extérieure et de la pensée antique, au nom des besoins de sa science intérieure, notre moine ne se laisse-t-il pas prendre aux séductions de la science philosophique et de la sagesse païenne, ou plutôt n'est-ce pas des charmes de ce savoir tout humain et naturel que son âme surtout est éprise, captive encore, en raison des temps, sous le joug de l'obédience théologique ? Est-il savant et humaniste pour son mysticisme, en homme de son époque par conséquent, ou bien recouvre-t-il

(1) *Op. Maj.*, II, p. 377.

(2) *Die Psychologie, Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des Roger Baco*, dans *Sitzungsb. der philos. histor. Klasse der Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften.* Wien, Bd 93, p. 533.

(3) L'on sait que cette pensée est une pièce maîtresse de la doctrine de Jean Scot Erigène. Cf Etienne Gilson : *Le sens du Rationalisme chrétien*, dans *Etudes de Philosophie médiévale.* Strasbourg 1920, pp. 12-14 ; Cf aussi p. 10.

(4) Cf *Seconde Partie*, chap. II : conclusion.

d'un mysticisme de commande (1) son amour de la nature et de la littérature, pour être en son temps déjà un homme du nôtre ? Grave et bien délicate question qui est celle du point même par où nous pouvons nous ménager une juste vue sur la véritable expression de cette vivante et complexe physionomie, question que nous retrouverons en essayant ailleurs (2) de mettre en relief la personnalité de Bacon et dont nous pouvons pourtant esquisser déjà les éléments de solution. En fait, Roger paraît le plus « positif » et le plus « humaniste » des hommes, et nous savons que les historiens s'y sont laissés maintes fois tromper ; mais nous savons aussi que tout cet aspect de sa personne peut bien être, pour ainsi dire, comme le sens littéral de son génie. Car il nous le répète assez (3) : la vérité de la philosophie n'est rien et ne vaut rien par elle-même ; en elle-même, elle n'est que sottise, erreur, perdition et péché ; elle vaut seulement pour la vérité divine qu'elle vient servir directement en nous permettant de l'expliquer, ou indirectement en nous permettant de l'appliquer efficacement au bien de l'Eglise, suivant l'imprescriptible finalité de la Providence illuminatrice. Ailleurs nous lisons et bien des fois encore (4) qu'il n'y a qu'une Sagesse, qu'elle se trouve contenue tout entière dans le Livre de l'Ecriture, que le livre de la Nature a pour objet seulement de l'expliquer et qu'il en est de même de ceux de la littérature profane quand il s'agit plus particulièrement du sens moral. Les formules changent, mais le fond est le même : dès lors qu'il n'y a de vérité qui vaille que la vérité du Créateur, rien ne doit donc être étudié et vérifié de ce qui concerne la créature que par et pour la vérité divine, de telle sorte que la doctrine de Bacon serait une sorte de Spiritualisme redoublé, suivant lequel le Docteur de l'Illumination intérieure, s'il célèbre tant l'expérience physique et l'érudition historique, le fait seulement pour mieux se retrouver mystique et mieux édifier son mysticisme. Que si l'on insiste en disant que c'est là une doctrine de circonstance, le thème obligé de toute une « œuvre » — le triple « Opus » — qui n'est en somme qu'une lettre au Pape pour promouvoir avec la réforme des mœurs, la refonte des études afin de tout instaurer dans le Christ sous l'égide du souverain Pontificat, l'on ne pourra nier en effet que cette œuvre n'était pas encore l'œuvre encyclo-

(1) Il écrit au Pape en effet, et comment alors l'utilité de la philosophie, « utilitas philosophiae quam petit Vestra Beatitudo » [*Histor. Review*, pp. 503; 509], ne serait-elle pas une utilité théologique et une utilité ecclésiastique ?

(2) Cf *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*. Appendice.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 69; 79; — *Op. Tert.*, p. 82; — *Hist. Review*, pp. 503; 509.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 36-37; 51-53; — *Op. Maj.*, I, p. 175; — *Op. Tert.*, pp. 73; 81-82; — *Hist. Review*, p. 508.

pédique définitive, mais il se trouve que cette doctrine est celle de la vieille école d'Oxford (1), celle en particulier du grand maître séculier Robert Grosseteste, si vénéré du Docteur Admirable ; qu'elle est conforme à l'esprit franciscain, lequel se complait à faire célébrer les louanges du Créateur par toutes les créatures (2) ; qu'elle est enfin le Spiritualisme conséquent d'un esprit du Moyen-Age (3) suspendant tout l'édifice de la science comme toute l'organisation de la Cité à sa clef de voûte, le divin. Pourquoi ne pas prendre à la lettre la pensée de Roger Bacon, quand il fait lui-même de ce finalisme mystique la devise « de son œuvre » (4). quand il proclame que ce n'est pas son opinion seulement pour les besoins de la cause, mais son opinion d'abord en conscience et en conscience de chrétien, au point d'écrire toujours, quoi qu'il fasse, d'une façon conforme, et cela jusqu'à la fin de sa vie (5), et quand il s'est comme pris lui-même au mot en considérant successivement toutes les sciences fondamentales dans leur contribution théologique et ecclésiastique ? Ses anathèmes contre la Philosophie n'en sont pas plus pour cela l'expression d'un ostracisme catégorique, car c'est ce qu'il y a justement d'original dans son génie : cet homme est un « mystique » qui se trouve être, parce que mystique, un humaniste et un savant, et il se distingue en cela des spirituels fameux de son temps, comme il se distingue encore plus des savants d'aujourd'hui parce qu'il est un savant qui se double essentiellement d'un mystique, le tout dans une intime harmonie, harmonie dans sa personne qui n'est pas sans répondre à l'harmonie des choses où le surnaturel s'ajoute à la nature pour la parfaire, et à l'harmonie aussi des penchants, puisqu'après tout ces deux façons de connaître le Créateur et la Créature

(1) Cf Endres : *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande.* München 1908, pp. 114; 117.

(2) Cf *Seconde Partie*, chapitre III, § II, p. 314, note 2.

(3) *Première Partie.* Conclusion.

(4) « Et quia omnia quae tracto sunt propter theologiam »: *Op. Tert. frag. Duhem*, p. 179. — Formule identique: *Comm. Natural.*, Lib I, Pars II, p. 95. — Cf *Hist. Review*, p. 508. N'est-ce pas le « fides quaerens intellectum » de S. Anselme ? Cf *La Synthèse doctrinale de R. Bacon.* Chap. II: Le Savoir.

(5) « Sciens enim et certificatam habens conscientiam..... quidquid scribo ad praesens et quidquid intendo scribere usque ad finem vitae meae, cogam sapientiae Dei deservire... »: *Hist. Review*, p. 509. — C'est qu'en effet [*Communia Mathematicae*]: « Nihil est necessarium Christiano nisi propter animae salutem ». Cf David Smith. *The place of Roger Bacon in the History of Mathematics*, dans *Roger Bacon Essays.* Oxford 1914, p. 169, note 3. — Cf *Op. Maj.*, III, p. 179: « Et non solum hoc debet fieri propter complementum philosophiae, sed propter conscientiam christianam quae habet omnem veritatem reducere ad divinam ut ei subjiciatur et famuletur »; — Cf *Op. Maj.*, I, p. 175.

peuvent bien être la double manifestation d'un seul et même goût impérieux pour l'expérience. Spirituel comme il l'est, il peut s'éprendre de toutes les données de la Nature et de toutes les idées de la Littérature profane, et même se laisser prendre apparemment tout entier par elles : il ne se déjuge pas pour autant, s'il est vrai que c'est le même Dieu qui a fait la Nature et l'Ecriture, le même Dieu qui nous illumine encore de l'illumination générale dans l'expérience physique et de l'illumination intérieure dans l'expérience mystique, le même Dieu qui illumine les Sages de la Gentilité de ses illuminations spéciales comme les SS. Patriarches et Prophètes de ses illuminations encyclopédiques. et n'est-ce point après tout par la sainteté que l'on s'élève de la science à la sapience et que l'on peut avec cette sapience donner seulement dans le vrai savoir (1) ? Sa science et son humanisme rendent bien hommage en définitive à son mysticisme sans subir de son fait, pour le temps, de vrai dommage, pas plus que l'expérience des sens extérieurs ne nous est apparue déjà perdant vraiment, pour l'époque, quelque chose de son allure et de sa ferveur scientifiques, par l'esprit hermétique qui l'inspire.

(1) « Non est securus transitus a scientia ad sapientiam; oportet ergo medium pônere, scilicet, sanctitatem... » : Bonaventure : *Collat. in Hexaem.*, coll. XIX, nos 3-4. — Cf *Op. Maj.*, II, p. 243; — *Première Partie*, chap. III, § II.

APPENDICE

Nous avons signalé dans notre *Expérience physique des sens extérieurs* (Préface, note annexe, pp. 12-14) tout ce que l'on a édité de l'œuvre de Bacon. L'édition du *Secretum Secretorum* dont nous parlions p. 11, note 1, nous est enfin parvenue ; nous donnons en conséquence la liste des passages du traité préliminaire de R. Bacon à cet apocryphe d'Aristote et de sa glose qui se rapportent à notre sujet. On voudra donc bien compléter de la manière suivante les notes de notre ouvrage sur l'*Expérience mystique* dont voici les références :

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre I, p. 16, note 1. Ajouter aux textes : *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum*, édit. Steele, p. 8 ; — *Secretum Secretorum* (Glosa), pp. 37 ; 56 ; 62-63.

— p. 16, note 3. Ajouter à la fin de la note (p. 18) : *Secret. Secretorum* (Glosa), pp. 56 ; 62-63.

— p. 18, note 2. Ajouter : *Secret. Secretorum* (Glosa), p. 63.

— p. 19, note 2. Ajouter : *Secret. Secretorum* (Glosa), pp. 62-63.

— p. 20, note 2. Ajouter après le texte de *Metaphys.*, p. 7 : *Secret. Secretorum*, p. 37, toute la glose sur les « preludia fidei » chez les philosophes.

— p. 21, note 1. Ajouter : *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum*, p. 8.

Chapitre II, p. 86, note 1. Ajouter : *Tractatus*, etc..., p. 24.

Chapitre III, p. 126, note 1. Ajouter : *Secret. Secretorum* (Glosa), p. 51.

— p. 138, note 1. Ajouter : *Tractatus*, etc..., p. 4.

— p. 143, note 1. Ajouter : *Tractatus*, etc..., pp. 3-4.

SECONDE PARTIE

Chapitre II, p. 230, note 1. Ajouter : Les grâces illuminatrices des grands philosophes de la Gentilité sont de l'ordre pourtant de la grâce « gratis data » et Bacon les qualifie ainsi, ce que nous présumions bien avant d'en avoir la confirmation par le traité préambulaire au *Secret des Secrets*, p. 8.

Les deux notes tirées du *Secretum Secretorum* qui concernent le Chapitre troisième ont pu être annexées au chapitre.

TABLE ANALYTIQUE

INTRODUCTION

Deux Expériences

L'objet étant double qu'il faut connaître, l'expérience est double elle aussi : pp. 7-8.

Les deux expériences se nomment : l'une est l'expérience des sens extérieurs, l'autre l'expérience de l'illumination intérieure : pp. 8-11. Elles se qualifient déjà : l'une est dite humaine et philosophique, l'autre peut se dire divine et religieuse ou théologique : pp. 11-12.

L'expérience des sens est déjà connue, et c'est l'expérience de l'illumination intérieure qu'il s'agit de connaître avec la triple contribution, de l'expérience extérieure, des autres illuminations et de l'histoire : p. 12.

PREMIÈRE PARTIE

L'Illumination

Une vue d'ensemble est nécessaire de la doctrine baconienne de l'illumination, dans les éléments d'abord qui la composent, puis dans le thème général qu'elle expose, et il faut pour se la ménager, commencer par inventorier l'idée de l'illumination, et la suivre ensuite sous trois de ses aspects : pp. 13-14.

CHAPITRE I

Idée générale de l'Illumination

L'idée générale de l'illumination s'entend ici seulement de la simple description de l'illumination, et ce premier inventaire est dressé sans le moindre recours à l'histoire de la pensée correspondante du temps : p. 15.

§ I. — Inventaire des illuminations

En s'adressant au seul Roger Bacon, l'historien a bien soin d'enquêter sur l'illumination à travers toute son œuvre : soixante et quelques textes, et comme premier bilan, apparemment douze illuminations : pp. 15-24.

Ce compte s'apure successivement, et de douze nous arrivons à quatre illuminations dont deux portent un nom, l'illumination spéciale et l'illumination intérieure, une troisième se nomme elle-même pour peu qu'on l'interroge, l'illumination générale ou universelle, et la quatrième peut être nommée, et à juste titre, l'illumination primitive et traditionnelle : pp. 24-32.

Ces quatre illuminations incluent les huit autres, mais elles ne s'excluent peut-être pas elles-mêmes : c'est à les décrire successivement que nous saurons si et dans quelle mesure elles sont encore réductibles : p. 32.

L'Illumination générale : ceux qui l'enseignent, et ce qu'elle enseigne : pp. 32-34.

L'Illumination spéciale. Le sens est défini suivant lequel cette illumination est et s'appelle spéciale : pp. 34-36. Les illuminations spéciales des fidèles et des infidèles, et à ce propos l'équivalence ne saurait être affirmée entre l'ilumination spéciale et l'illumination surnaturelle : pp. 36-39.

L'Illumination primitive et traditionnelle. Son double aspect : révélation originelle encyclopédique, et tradition continue du Savoir. Son importance pour la connaissance humaine et pour la connaissance en particulier de la pensée baconienne : pp. 39-41.

Ces trois illuminations sont comparées, et leur comparaison nous amène à l'illumination intérieure : pp. 41-42.

§ II. — L'Illumination intérieure

Comment l'illumination intérieure est ici décrite : elle est suivie d'abord dans les illuminations qu'elle comprend, puis dégagée dans les caractères qui la font comprendre : pp. 42-43.

L'extension de l'illumination intérieure, et les données dont on part pour l'analyser : p. 43.

Elle inclut toutes les illuminations spéciales, qu'elles soient celles des fidèles ou celles des infidèles : pp. 43-45.

Inclut-elle de même l'illumination primitive et traditionnelle ? Une distinction : elle s'étend à la révélation encyclopédique originelle : pp. 45-46 ; mais elle ne s'étend plus à la tradition du savoir, laquelle pourtant ne peut bien s'entendre que par l'illumination intérieure : pp. 46-48.

Elle n'inclut pas l'illumination générale, et l'on est conduit à y insister en raison de l'interprétation commune des historiens. L'illumination intérieure et l'illumination générale semblent sur de bonnes raisons former une seule et même illumination : pp. 48-49, — mais ces raisons trouvent leur réponse, et il y en a d'autres pour prouver que nos deux illuminations sont bien à distinguer l'une de l'autre : pp. 49-51.

Et l'illumination générale ne se laisse pas plus attribuer encore, en dépit des apparences, à la seule expérience des sens extérieurs, qu'elle ne se laissait attribuer à l'expérience de l'illumination intérieure : elle nous fait connaître chaque fois que nous connaissons, tandis que l'illumination intérieure, comme l'expérience des sens, vient parfaire notre connaissance quand il nous arrive de suivre les voies de la méthode : pp. 51-53.

De telle sorte que toutes les illuminations intérieures sont des illuminations spéciales, comme toutes les illuminations spéciales étaient déjà des illuminations intérieures, et que la réduction des illuminations est ainsi définitivement opérée : il y a trois ordres d'illuminations, l'illumination générale, l'illumination primitive et traditionnelle, et l'illumination intérieure, et trois seulement : pp. 53-54.

La compréhension de l'illumination intérieure, et les données dont on dispose pour son analyse : p. 54.

L'illumination intérieure est une assistance divine prêtée à l'intellect humain et une assistance partant illuminatrice : pp. 54-55.

Assistance toute spéciale dont on comprend le caractère surnaturel, quelles que soient les vérités qu'elle révèle et quels que soient ceux auxquels elle les révèle : pp. 55-57.

Assistance toujours immédiate, car l'illumination de l'Ecriture ne saurait, quoi qu'il en semble, constituer un ordre d'illumination intérieure tout indirect : pp. 58-60.

Assistance éminemment illuminatrice aussi par ce qu'elle donne et par la façon dont elle semble le donner : pp. 60-62.

Illumination surtout « certificatrice », dont il est dit qu'elle est une expérience, mais dont nous ne pouvons dire encore comment elle en est vraiment une : pp. 62-63.

Illumination enfin qualifiée d'intérieure, et l'on trouve en effet deux qualités de sa part qui peuvent répondre à cette qualification, sans que l'on entende ici comme en d'autres interprétations qui précèdent, aller au delà de la vraisemblance : pp. 63-67.

*
* *

L'on prend acte pour conclure de ce qui vient d'être acquis sur l'illumination baconienne et plus particulièrement sur l'illumination intérieure, et en se reportant maintenant non plus à Roger Bacon, mais à ses historiens, l'on constate qu'ils se sont tous sur ce sujet gravement abusés : pp. 67-69.

CHAPITRE II

Nécessité de l'Illumination

Une fois distinguées trois espèces d'illuminations divines, certains de leurs aspects communs sont à étudier, dont d'abord celui de leur nécessité : p. 71.

§ I. — Critique de la connaissance humaine

Une remarque préalable : comment s'entend ici cette « Critique de la connaissance humaine » et comment il est procédé à son étude : pp. 71-72.

Le fait : l'intelligence a naturellement le pouvoir de connaître et elle le prouve en connaissant par ses seuls moyens naturels nombre de vérités : pp. 72-74.

Mais en attestant ce qu'elle peut, elle nous atteste aussi ce qu'elle ne peut pas : pp. 74-75. Premier aspect de son impuissance : elle est insuffisante au vrai : pp. 75-76. Second aspect : elle est encline au faux et à l'erreur : pp. 76-77.

La raison du fait : l'impuissance intellectuelle a pour cause fondamentale la faute originelle, et pour cause prochaine, nos propres péchés : pp. 77-79.

Le fait et ses exigences : l'illumination divine se trouve postulée : p. 80.

§ II. — Les illuminations et leur nécessité respective

La nécessité est manifeste d'abord de l'illumination intérieure pour la connaissance des vérités du monde surnaturel et simplement spirituel : p. 81. Une difficulté : sa nécessité s'étend aussi à la connaissance souverainement certifiée des vérités de la nature : pp. 81-82.

Première interprétation : l'illumination intérieure suppléerait à certaine insuffisance scientifique de l'expérience sensible : pp. 82-83.

Seconde interprétation : elle suppléerait à certaine insuffisance de la première expérience considérée comme méthode expérimentale : pp. 84-86.

Troisième interprétation : elle suppléerait tout simplement à l'insuffisance de l'autre expérience considérée comme connaissance humaine : pp. 86-88.

L'explication véritable s'annonce déjà avant l'étude de la seconde expérience : l'illumination intérieure est nécessaire, dans l'ordre de la vérité des choses physiques, pour suppléer à l'insuffisance de l'expérience des sens considérée comme connaissance philosophique et naturelle, connaissance dont elle est seule à révéler la finalité et l'intelligibilité surnaturelle : pp. 88-89.

L'illumination intérieure moralement nécessaire : p. 89.

L'illumination primitive et traditionnelle : pp. 89-90. Nécessité d'une révélation primitive des vérités du salut : p. 90.

L'impérieuse nécessité d'une tradition du savoir, et nécessité d'une révélation originelle encyclopédique : pp. 90-93.

L'illumination primitive et traditionnelle moralement nécessaire : pp. 93-94.

L'illumination universelle au contraire est d'une nécessité toute physique : pp. 94-97. Et à ce propos, psychologie de la connaissance intellectuelle : p. 98.

Le monde intelligible et la propagation des espèces : pp. 98-99. La propagation des espèces et notre intelligence : pp. 99-102. Une illumination est nécessaire à l'intelligence humaine pour connaître le monde spirituel et le monde corporel, et elle est celle de Dieu intellect agent des âmes et dispensateur des idées éternelles : pp. 102-105, ce que confirme un recours à la pensée correspondante du temps : pp. 105-107.

Et cette pensée contemporaine nous amène à nous demander si l'illumination commune, physiquement nécessaire est ou non identique au concours général divin : p. 108. La doctrine de « l'illumination spéciale » au XIII^e^ siècle : pp. 108-112. L'illumination générale baconienne est, elle aussi, de la part de Dieu, un « certain » concours spécial : pp. 112-114.

*
* *

La doctrine de la nécessité de l'illumination et l'esprit, dit-on, qui s'en dégage : le Scepticisme : pp. 114-115.

La critique baconienne de la connaissance humaine n'est pas le fait d'un sceptique : pp. 115-117, et les principes qui peuvent faire croire chez Roger Bacon à du Scepticisme de sa part, témoignent au contraire chez lui en faveur de l'homme de bon sens, de l'homme de science et de l'homme de foi : pp. 117-118.

CHAPITRE III

Conditions de l'Illumination

L'étude de l'illumination dans sa nécessité nous amène à celle des rapports de l'illumination et de la moralité : p. 119.

§ I. — Illumination et péché

La thèse et ses deux principes :

Le péché ne peut se concilier avec la Sagesse en ce sens que l'homme ne saurait voir la vérité qui ne vit pas selon le bien « ignorans quia malus », et le mal est inconciliable ainsi avec le savoir doublement : directement : pp. 119-122, et indirectement : p. 122. Les deux péchés ennemis singuliers de l'illumination : l'orgueil et sa malice spéciale à l'égard de l'illumination primitive et traditionnelle : pp. 123-125 ; la volupté et sa perfide influence sur l'illumination intérieure : pp. 125-126. Un appel au témoignage des faits : l'état des mœurs et des études au milieu du XIII^e^ siècle : pp. 126-129.

Le péché ne peut aussi se concilier avec la Sagesse en ce second sens que l'homme ne saurait faire le bien qui ne sait rien au préalable du vrai. « malus quia ignorans » : p. 130, et l'histoire du temps est encore appelée à en témoigner : pp. 130-131.

La Psychologie vient nous apprendre pourquoi le mal de l'esprit et celui du cœur s'entretiennent ainsi et se commandent : pp. 131-132.

§ II. — Illumination et vertu

A ce mutuel conditionnement de l'ignorance ou de l'erreur et du péché répond le conditionnement mutuel du savoir et de la vertu : p. 132.

Conditionnement d'abord du savoir par la vertu, car c'est le bien qu'il faut commencer par instaurer en soi, le péché étant le mal fondamental : pp. 132-134, et le vrai resplendit aussitôt du fait de Dieu et du fait de la nature même : pp. 134-136. La double puissance, illuminatrice et opérative, de la vertu : pp. 136-138. Les deux vertus de modestie et de pureté nous concilient tout spécialement les deux illuminations qui s'appellent l'illumination primitive et traditionnelle et l'illumination intérieure : pp. 138-140. La thèse s'illustre par l'exemple du disciple Jean : une expérimentation baconienne « in anima nobili » : pp. 140-142.

Conditionnement ensuite d'une moralité ultérieure plus parfaite par ce savoir une fois instauré dans l'esprit par la vertu : p. 142. Déterminisme et liberté : p. 143.

Deux remarques à faire qui parachèvent la pédagogie morale de l'esprit chez Bacon :

La pratique morale n'est pas suffisante pour nous faire savoir, et elle doit s'accompagner de la pratique des deux expériences : pp. 143-145.

La pratique morale n'est pas nécessaire en raison seulement ou surtout de sa mission sapientielle : c'est le savoir qui finalement est ordonné à la vertu et l'Utilitarisme de Bacon se rectifie en un profond Moralisme : pp. 145-148.

*
* *

La maïeutique baconienne dans son inspiration historique et son intérêt profondément humain : pp. 148-152.

CHAPITRE IV

Finalité de l'Illumination

Un troisième aspect de l'illumination : la considération de la nécessité et des conditions des illuminations ne va pas sans celle de leur finalité : p. 153.

§ I. — Les illuminations et leurs fins respectives

L'illumination primitive et traditionnelle et sa finalité composée :

La fin manifeste de la Révélation religieuse originelle : le salut de l'humanité : p. 154.

L'impérieuse finalité de la révélation primitive du savoir encyclopédique : servir la Révélation sacrée : p. 154. Ce service se répartit dans ses fonctions suivant quatre fins : la Philosophie et l'intelligence des vérités de la foi : pp. 154-155 ; la Philosophie et la pratique des vérités de la foi : p. 156; la Philosophie et l'apostolat : la prédication des vérités de la foi aux fidèles et aux infidèles : pp. 156-158, la défense de la vérité et de la société religieuses : p. 158.

Autant de fins qui se continuent dans la tradition du savoir primitivement révélé : p. 159.

L'illumination intérieure et sa fin considérée surtout chez l'infidèle : pp. 159-160.

La finalité de l'illumination universelle : pp. 160-161.

Une même fin commune aux trois grands ordres d'illuminations : p. 161.

§ II. — L'idée directrice de la Providence illuminatrice

L'idée du salut préside devant nous à l'aménagement providentiel de toute l'œuvre illuminatrice : pp. 161-162.

Elle prend devant nous surtout forme et nom dans une personnalité de l'histoire : tout est pour le Christ et par le Christ dans l'œuvre divine de l'illumination : pp. 162-164. Le Christ, révélateur des vérités salutaires, est encore lui-même le salut apporté par la révélation : pp. 164-165.

La dernière formule de la Providence illuminatrice : p. 165.

*
* *

Bacon prend acte de cette fin des fins pour donner dans un large et confiant éclectisme et toute une doctrine s'amorce devant nous de la Sapience et Cité chrétiennes : pp. 166-168.

CONCLUSION

L'Illumination et son thème doctrinal

Toute une doctrine de l'illumination qui s'annonçait avec la distinction des trois espèces d'illuminations, vient de s'organiser avec l'étude de leurs trois aspects : p. 169.

Son économie : pp. 169-170.

Son thème : p. 170.

Roger Bacon, docteur de l'illumination : la part de l'homme et des influences : pp. 171-172.

SECONDE PARTIE

Illuminations et Expérience

De l'étude où les trois illuminations ont été suivies de front, à l'étude respective maintenant des trois illuminations, et comment cette étude est conduite et où elle nous conduit : p. 173.

CHAPITRE I

L'Illumination universelle

L'illumination universelle et ses deux formules : comment Bacon les comprend et comment elles nous le font comprendre lui-même : p. 175.

§ I. — Les deux formules de l'illumination générale

La formule sacrée de l'illumination : la vision dans les idées éternelles : p. 176. Le texte qui la consigne chez Bacon et la nécessité pour l'entendre de s'adresser à l'histoire : pp. 176-177.

La théorie Augustinienne de la vision dans les idées éternelles et ses trois interprétations au milieu du XIIIe siècle : pp. 177-180.

De ces trois interprétations, l'une se retrouve dans le texte baconien, mais est exclue : pp. 180-185.

Il en est de même d'une seconde, et l'interprétation baconienne est identifiée : pp. 185-187.

La formule profane de l'illumination : Dieu intellect agent de nos âmes : p. 188. La théorie aristotélicienne de l'intellect agent et l'interprétation baconienne : pp. 188-191.

Les deux formules se conjuguent dans l'unité d'une même doctrine de l'illumination : pp. 191-192.

§ II. — Le contenu de l'illumination générale

La doctrine de l'illumination universelle et les regards que Bacon nous ménage sur elle : p. 192.

Premier aspect : Dieu illuminateur n'est pas notre propre intelligence. L'interprétation averroïste et l'interprétation baconienne de l'illumination : pp. 192-197.

Deuxième aspect : Dieu illuminateur ne se comporte pas comme notre intelligible. L'interprétation baconienne et l'interprétation intuitionniste de l'illumination : pp. 197-200.

Troisième aspect : Dieu, quand il nous illumine, agit sur nous comme une cause qui nous fait connaître : p. 200.

La mesure de la causalité divine : l'activité du sujet connaissant : pp. 200-203, et l'existence en nous ou non d'un certain intellect actif : pp. 204-208.

La manière de la causalité divine : aucune contribution sur ce point de la part de Roger Bacon que nous laissons où il nous laisse lui-même : pp. 208-209.

*
* *

L'illumination universelle n'est pas, comme on l'a cru, l'illumination, avant la lettre, de la raison cartésienne; sécularisation, de la part des historiens, de la pensée baconienne : pp. 209-211.

CHAPITRE II

L'Illumination intérieure

Les illuminations intérieures des fidèles qui sont les pures illuminations intérieures, vont prendre corps devant nous en se graduant pour édifier une

science dite intérieure, et cette science intérieure va nous permettre d'exprimer et de qualifier l'inspiration qui anime la doctrine de l'illumination intérieure et de ses degrés : p. 213.

§ I. — La Science intérieure et ses degrés

Les degrés ne sont plus ceux, déjà vus, de l'illumination intérieure dans ses rapports avec la vertu, mais ont un nom et un nombre définis : p. 214. Les deux passages sont consignés où les grâces illuminatrices se trouvent dénombrées et dénommées dans leurs degrés : pp. 214-215. Embarras de l'historien devant un texte aussi ingrat et parcimonieux, et raisons pour lui de s'adresser à l'histoire : p. 216.

Une enquête sur la pensée correspondante dans la personne des docteurs précédant immédiatement ou sensiblement contemporains : pp. 216-222. Elle nous fait trouver S. Bonaventure, et nos raisons de la contribution bonaventurienne à l'étude de la pensée baconienne : pp. 222-223.

Le Docteur Séraphique et la doctrine de la hiérarchie des grâces sanctificatrices : pp. 223-228.

Le Docteur Admirable et sa doctrine de la hiérarchie des grâces illuminatrices. Elle est identifiée : pp. 228-230. Une difficulté est liquidée sur la mesure et la relativité de cette identification : pp. 230-233, et définitivement, les illuminations intérieures sont bien graduées, et comportent sept degrés : p. 233.

Les degrés sont étudiés chacun dans leur nature : p. 233.

Le premier degré : celui des illuminations purement scientifiques : pp. 233-235.

Le deuxième degré : celui qui « consiste dans les vertus », et le double sens dans lequel il se laisse entendre : pp. 235-238.

Le troisième degré : celui des dons de l'Esprit Saint, et en particulier le don de Sagesse : pp. 238-241.

Le quatrième degré : celui des béatitudes, et comment il nous amène pour être compris et nous faire comprendre celui des fruits, aux sens spirituels : pp. 241-242.

Les sens spirituels font le cinquième degré : p. 242, mais ne se font guère comprendre d'abord de l'historien, qui commence par en dégager trois notions distinctes : une première où il les voit moins exercer une fonction affective qu'une fonction représentative et perceptive : pp. 243-244; une seconde nettement intellectualiste, voire discursive : pp. 244-246; une troisième tout affective et expérimentale : pp. 247-248, — avant d'en trouver

et d'en confirmer la notion adéquate et définitive : pp. 248-254; ce qui lui permet de saisir un peu ce qu'est l'illumination intérieure baconienne non seulement à son cinquième degré, mais aussi à son quatrième et à son sixième : pp. 254-255, d'entrevoir même peut-être pourquoi elle est dite par Bacon intérieure, et de prévoir en tous cas déjà pourquoi elle est pour lui une expérience : pp. 255-256.

Restent les extases dont l'étude est, de préférence à celle des autres degrés, à poursuivre autant par l'historien que l'étude des sens de l'esprit, ces deux degrés se trouvant caractériser la graduation baconienne et bonaventurienne des grâces illuminatrices et sanctificatrices : p. 256, extases dont la nature est décrite en conséquence et nous donne la loi suivant laquelle s'ordonnent hiérarchiquement les illuminations intérieures : pp. 256-262.

Toutes ces illuminations ainsi comprises dans leurs degrés, nous font comprendre maintenant dans ses caractères la science intérieure qu'elles forment : c'est une science effective par excellence : p. 262; mais elle est aussi pratique : pp. 262-263, et elle ne laisse pas d'avoir son coefficient et son rendement spéculatifs : pp. 263-264.

La richesse doctrinale des deux textes où Bacon a enveloppé, sous la pauvreté d'une nomenclature ingrate, son idée de la science et de l'illumination intérieures, serait-elle maintenant épuisée avec tout ce développement que vient d'en faire l'historien ? Pas encore peut-être, et vraisemblablement une curieuse formule ou incidente nous renvoie encore une fois à l'histoire : « l'exercice des expériences » dont les facteurs seraient les sacrements : pp. 264-266.

L'économie en tous cas de la doctrine des degrés et de la science intérieure est assez parcourue pour en voir transparaître l'esprit, et c'est cet esprit qu'il importe maintenant de mettre pleinement en valeur : pp. 266-267.

§ II. — Illumination intérieure et Mysticisme

Cet esprit, c'est le mysticisme : p. 267, et l'historien se garde bien d'en juger, en partant d'une définition théologique ou philosophique préalable, mais revient rapidement sur la doctrine des degrés pour en extraire successivement le document mystique : pp. 268-269, qu'il voit ainsi par tous les éléments qu'il fournit, former un vrai mysticisme et le vrai mysticisme de Bacon : p. 270.

Mysticisme dont il n'y a pas lieu de s'étonner chez Bacon, si l'on se réfère aux sources de sa pensée, et l'inspiration doctrinale étant identifiée, c'est donc le tour de l'inspiration historique. Les maîtres en mysticisme du

Docteur Admirable : ceux qui le sont, et le mode et la mesure de leur influence : pp. 270-276; ceux qui ne le sont certainement pas autant, et le mode présumé de leur action : pp. 276-279.

*
* *

Par où nous pouvons déplorer que trop d'historiens et des meilleurs aient méconnu le mysticisme de Bacon, et chez Bacon, encore une fois l'homme de son temps, temps dont souvent d'ailleurs l'on oppose trop volontiers les tendances qu'on y distingue, tendances mystiques, tendances positives ou expérimentales, tendances spéculatives ou théoriques, tendances pratiques; comme si Roger Bacon ne les composait pas toutes harmonieusement dans sa doctrine des degrés : pp. 279-281, et mieux encore n'allait pas accentuer cette harmonie par son idée de l'illumination intérieure comme expérience : p. 282.

CHAPITRE III

L'Expérience de l'illumination intérieure

Les deux textes qui nous parlent nommément de l'expérience de l'illumination intérieure, et leur contribution respective à son étude : p. 283.

§ I. — L'illumination intérieure, seconde expérience

L'Expérience baconienne et ses traits caractéristiques dégagés de la physionomie familière de l'expérience des sens : pp. 284-285.

Ils sont retrouvés successivement dans l'illumination intérieure, connaissance d'arcanes : pp. 285-286, connaissance immédiatement appréhensive de son objet : pp. 286-287, ménagée par des œuvres certificatrices : pp. 287-288, et ménageant une science et une puissance merveilleuses : pp. 289-290.

L'illumination intérieure est bien une expérience : pp. 290-291, et entre ses caractères, celui de conférer une intuition, nous le confirme particulièrement, ce qui nous permet de remonter un moment aux sources historiques de la double expérience : pp. 291-293.

Que si la contribution de l'histoire apporte ses difficultés dans la personne des vieux maîtres de Bacon, comme Guillaume d'Auvergne, Robert

Grosseteste et Jean de la Rochelle : pp. 294-295, la pensée du disciple est conciliable pourtant avec la leur : pp. 295-296, et définitivement la conception des deux expériences est bien symétrique : p. 297.

§ II. — L'illumination intérieure, expérience souveraine

La question de la souveraineté de l'expérience de l'illumination intérieure sur l'expérience des sens extérieurs : ce qu'elle n'est pas et ce qu'elle est : p. 298.

Le rappel des réponses déjà exclues nous amène à la véritable : pp. 298-299.

Ses principes sous leur forme théologique : le livre de l'Ecriture et son double sens, littéral et spirituel : pp. 299-301; le livre de la Nature donc et sa double signification, naturelle et surnaturelle : pp. 301-302.

Les conséquences : une théorie de la science : p. 302; une théorie surtout de l'expérience, illustrée par le simple exemple de l'arc-en-ciel, celle de la souveraine efficacité certificatrice de l'expérience de l'illumination intérieure : pp. 303-305.

Et cette souveraineté ne s'exerce pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans celui aussi de la pratique et de l'amour : le triple sens allégorique, tropologique et anagogique de la vérité physique : pp. 305-307, et un exemple encore à l'appui pour nous l'illustrer dans une certaine mesure : pp. 307-309.

Dès lors nous comprenons pourquoi d'abord l'expérience intérieure est définitivement l'expérience parfaite, saisissant à ce propos particulièrement comment physique et mystique vont si bien de pair chez notre moine : pp. 309-312; pourquoi aussi, en revenant sur elle, la science intérieure s'étage si bien en degrés : p. 312; et enfin comment, rapportée dans ses prérogatives aux prérogatives correspondantes de la science expérimentale, cette science spirituelle dénote encore une fois chez le Docteur Admirable la même inspiration que chez le Docteur Séraphique : pp. 313-314.

*
* *

D'où la densité mystique de l'illumination intérieure comme expérience et expérience souveraine : pp. 314-315, et la question du sort à revenir au Bacon humaniste et savant : p. 315.

Les « harmoniques » de cette pensée fondamentalement mystique : de son mysticisme procède, finalement sans doute, sinon apparemment, son empirisme scientifique : pp. 315-318, et son humanisme procède aussi de son mysticisme : pp. 319-321.

CHAPITRE IV

L'Illumination primitive et traditionnelle

Un rappel de ce que nous savons de l'illumination primitive et traditionnelle, et l'indication de ce qui nous reste maintenant à savoir d'elle : p. 323.

§ I. — Révélation et Tradition

Le double fait de la Révélation et de la Tradition du savoir :

La Révélation du savoir et son ère probable avec ses bénéficiaires : pp. 324-325.

La Tradition du savoir et la façon dont elle s'est opérée : pp. 325-331, avec ses quatre grands moments historiques : pp. 321-332.

Les conséquences doctrinales :

L'éminente dignité de la véritable autorité : pp. 332-334. L'éminente valeur de la connaissance des langues avec toutes les conséquences qu'elle entraîne chez Roger Bacon : pp. 334-339, et la conséquence que l'historien en dégage et celle qu'il ne peut pas en dégager : pp. 339-341.

§ II. — Tradition et Progrès

Perfection de la vérité originellement révélée, mais imperfection de la tradition qui la transmet, et nécessité donc du progrès : pp. 341-342.

La nature du progrès : pp. 342-346.

Sa loi : pp. 346-347.

Son avenir : p. 347.

*
* *

La pensée de Roger Bacon dans son inspiration historique et dans son intérêt doctrinal : pp. 347-350.

CONCLUSION

L'Illumination et son esprit doctrinal

L'esprit de la doctrine de l'illumination : le Mysticisme p. 351.

Sa manière ou le mysticisme respectif des trois illuminations :

Celui de l'illumination intérieure est rappelé : p. 351.

Celui de l'illumination universelle est dégagé dans sa double formule : pp. 351-354.

Celui de l'illumination primitive et traditionnelle est défini à son tour : p. 354.

Tous les trois expriment un mysticisme foncier, mais foncièrement aussi humaniste et scientifique : pp. 354-355.

D'où la question de sa mesure ou comment il faut comprendre que Roger Bacon soit mystique, humaniste et savant : pp. 355-358.

*
* *

Appendice : p. 359.